نور الدّين السّافي

نقد العقل

منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي

مكتبة علاء الدين
صفاقس



نور الدين السافي
مكتبة علاء الدين صفاقس



المؤلف :

نورالدين السافي . متفقد المدارس الإعدادية والمعاهد.

تحصل على الأستاذية

وعلى شهادة الكفاءة في البحث في الفلسفة من الجامعة التونسية .

تحصل على تكوين خاص في العلاج النفسي

من المدرسة الأوروبية للتحليل النفسي والجسمي والاجتماعي :

(E.E.P.S.S.A.) سترازبورغ - فرنسا .

أحببت الغزالي لأنه استقلّ .

آمن بالإنسان فأحبَّ الله .

أدرك أن للإدراكات حدودا فعشق المطلق .

عرف أن الإنسان عدوٌ ما يجهل ، فأحبَّ العلم واحتفى بالمتعلّم .

أعطى للعقل مكانة عليا، به تدرك قوانين العالم،

وبه تدرك صحة النبوّات والشرائع.

قال بأن الحق واحد وهوالله، فشرّع للتاريخي والنسبيّ والمتنوع

آمن بالسعادة وأدرك أن الغفلة عنها حماقة

وأن طلبها لا يكون إلاّ بعلم و عمل. فالعلم بلا عمل جنون، و العمل بلا علم لا يكون.

الثمن : 8.000 د

نور الدّين السّافي

نقد العقل

منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي

مكتبة علاء الدّين
صفاقس

الكتاب
نقد العقل
منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي

المؤلف
نور الدين السافي
Noureddine.sefi@edunet.tn

توزيع:
مكتبة علاء الدين – صفاقس –
الطبعة: الأولى: أوت 2003
الغلاف: الفنان رؤوف الكرّاي

مطبعة نوفابرنت
الهاتف 150 245 74

ر.د.م.ك :1 - 046 - 51 - 9973

الإهــــداء

إلى الوالدين الكريمين اللّذين أدّباني فأحسنا تأديبي

إلى زوجتي التي صاحبتني فأحسنت صحبتي

إلى ابنتي نورة وابني محمّد اللّذين أرى فيهما سعيي

وإصراري حاضري وغدي

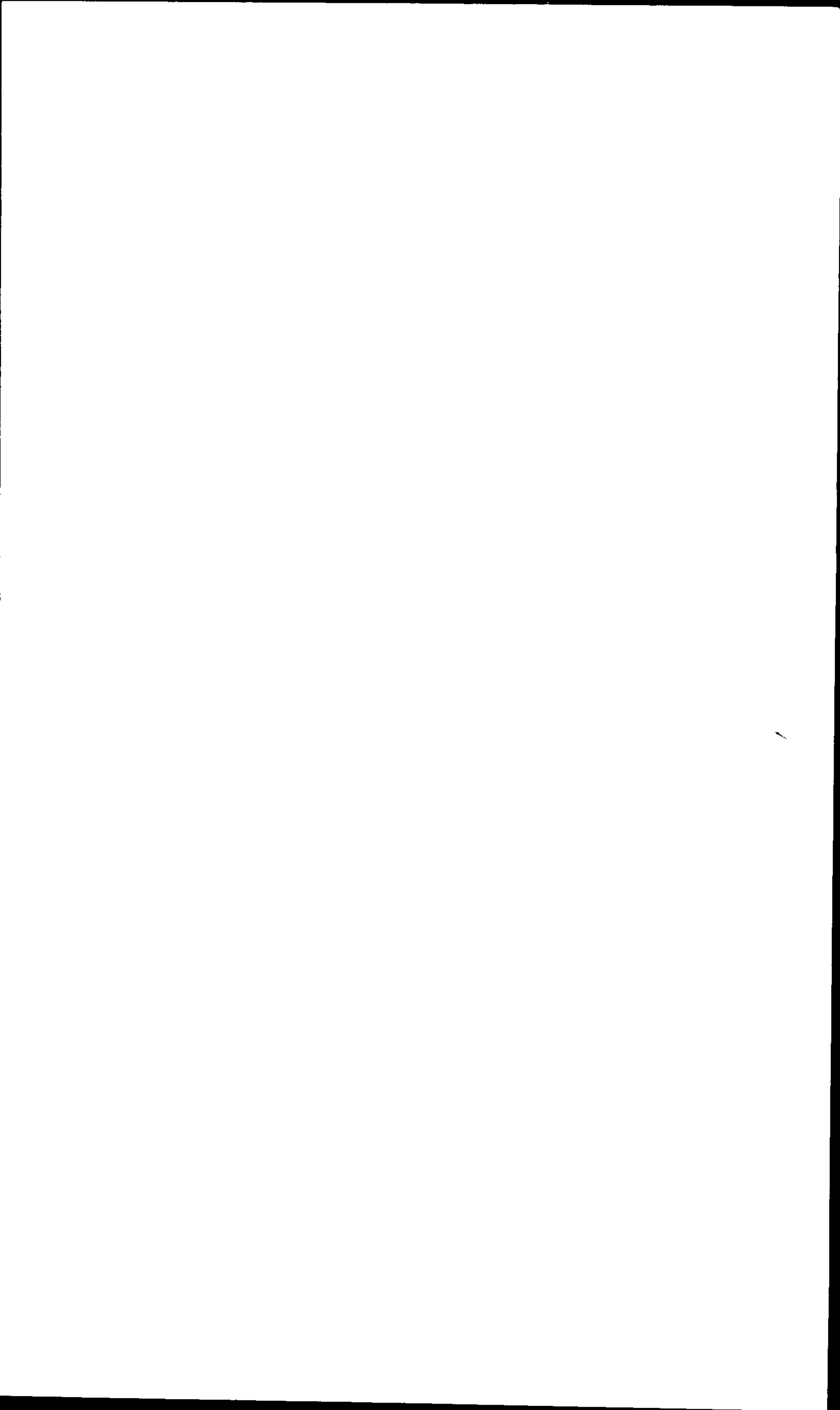
قدّم هذا الكتاب لأوّل مرّة في إطار الحصول على شهادة الكفاءة في البحث بالجامعة التونسية بإشراف الأستاذ الدكتور الحبيب الفقي وذلك بتاريخ 6 نوفمبر 1994

وقد تحصّل البحث على ملاحظة حسن جدّا مع شكر لجنة الامتحان.

ولكلٍّ وجهةٌ هو مولّيها فاستبقوا الخيرات

سورة البقرة الآية 148

انظر صفحة عدد 255



المقدمة

مبرّرات البحث وغاياته

لقد نبّهنا المستشرقون* منذ زمن إلى تراثنا الحضاري عموما والفلسفي خصوصا، لأنّنا كنّا بحاجة إلى هذا الانتباه في عصر ساد فيه الضعف بكل أشكاله، وقد استطاع "مونك" في كتابه "مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية"[1] أن يضع خطوطا مهمّة حول تاريخ الفكر

---

* يمكن أن نذكر في هذا المجال موسوعة بروكلمان حول الأدب العربي سنة 1890 وأعمال ماكدونالد حول الحياة الدينية والإسلامية التي ظهرت سنة 1909 إلى جانب حياة الغزالي 1899 وأعمال قارادي فو حول الغزالي 1902.

1 - سولومون مونك : مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية صدر سنة 1859.

الفلسفي والكلامي ولكن بشكل مختصر حثت الباحثين من بعده على السير على نهجه والاهتمام بالفكر الإسلامي والتعريف به مثلما فعل ذلك "دي بور" في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الذي يقول فيه صاحبه بأنه" أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها بعد أن وضع الأستاذ "مونك" في ذلك مختصره الجيد فيمكن أن يعد كتابي هذا بدءا جديدا[2]، ولست هنا بصدد التأريخ لمثل هذه الأعمال وإنما أردت إبراز وضع الفلسفة الإسلامية كما رآها هؤلاء، "فدي بور" مثلا يقول : "وظلّت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق ومجرى تاريخها أدني أن يكون فهما وتشرّبا لمعارف السابقين لا ابتكارا، ولم تتميّز تميّزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها لا بافتتاح مشكلات جديدة ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة. فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحقّ أن نسجّلها لها"[3] "وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّها إلى الناحية النظرية العقلية... ولم تكن فلسفة العرب فلسفة عملية"[4].

أمّا عن تقسيمه للفلسفة فقد ذكر أنصار الفلسفة الفيثاغورية وذكر من بينهم الرازي وإخوان الصفاء ثم ذكر الفلاسفة الآخذين بمذهب أرسطو المتأثرين بالأفلاطونية الجديدة وفي هذا القسم ذكر الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا ثم تحدث عن نهاية الفلسفة

2- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة – ص 12

3 – دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام – ص 70

4 – دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام – ص 85

في المشرق ويذكر الغزالي ليتحول إلى الفلسفة في المغرب مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ليختم بفصل حول ابن خلدون. إن هذا التقسيم جعل الفلسفة يونانية صرفة في الشرق والغرب، غير أن شخصية الغزالي مثلت نهاية الفلسفة في المشرق فكأنها شخصية خرجت عن الطريق المرسوم وشذّت عن بقية الفلاسفة بل "ولا ريب أن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام، ومذهبه صورة لشخصيته".[5] وهو قول قريب من موقف "رينان" من أن الغزالي هو الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي انتهج لنفسه طريقا خاصا في التفكير الفلسفي.إن الغزالي إذن يمثل نقطة متميّزة في التاريخ الفلسفي عند المسلمين وذلك لكونه عبّر عن شخصيته ولم يكن صدى للآخرين ولكن هل هذا الشّذوذ من الصفات الحسنة في عالم الفلسفة أم هو من الصّفات القبيحة المتعارضة مع جوهر التفلسف؟ إن الإجابة عن هذا لا تكون إلا حسب موقفنا من فلسفة اليونان، فإن اعتبرنا الفلسفة يونانية فقط فإن هذا الشذوذ يخرج الغزالي من عالم الفلسفة. أمّا إذا اعتبرنا الفلسفة هي نشاط العقل الواعي بذاته وبالعالم دون ربطها بالجهة الجغرافية أو الانتماء الحضاري يكون الشذوذ دليل نضج وعلامة استقلال وولادة فيلسوف. غير أن هذا التفسير نراه اليوم مع بعض الكتّاب العرب النشيطين في الفكر الفلسفي عموما والإسلامي خصوصا كالباحث الدكتور "محمد عابد الجابري" يعود القهقرى لأنه جعل من الأرسطيّة نموذجا للفلسفة وصاحبة العقل الكوني، ذلك أن هذا الباحث قسّم العقل إلى عقل كوني وعقل مستقيل، أمّا العقل الكوني "فهو يفيد

---

5 – دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام – ص 362

العلم اليقيني الذي يفرض نفسه على الجميع فرضا بهذه الصورة من القوة والصرامة لكونه يقوم على براهين مؤلّفة من مقدّمات صادقة ضروريّة كلّية، أوائل تيقّن بها الإنسان وحصلت معلومة للعقل بالطبع. فهو عقل يكفي نفسه بنفسه. إنه لا يحتاج إلى أصل يعطي له من خارج ليقيس عليه ما يستجدّ من أمور وأحوال، ولا إلى إلهام يأتيه بالمعرفة من هذه الجهة أو تلك".[6] أمّا العقل المستقيل فينعته تارة بالعرفان وتارة بالتصوّف. وكما يبدو من هذا التمييز، فإن هذا الباحث ما زال تحت تأثير الانتماءات فهو لا يستطيع فهم فكر ما إلا إذا وجد له خانة جاهزة تلائمه فهو لا يتذوق الإبداع ولا يدرك معنى الاستقلال. وأمر الغزالي محيّر، ففي أيّ خانة يمكن أن نضعه؟ إن هذه الحيرة مهما كانت قوّتها فإنها لا تستطيع أن تضعه في خانة البرهان. إن الغزالي يوجد ضمن العقل المستقيل بما أنه شذّ عن العقل الأرسطي (الكوني)، وبلغة الجابري إن الغزالي جسّم أزمة العقل العربي وأسّسها" فهل نحتاج بعد هذا إلى القول بأن انتصار العقل المستقيل في الغزالي قد خلّف جرحا عميقا في العقل العربي مازال نزيفه يتدفق وبشكل ملموس من كثير من العقول العربية إلى الآن".[7]

إن هذا الحكم يدعو إلى العجب من عدة وجوه :

الوجه الأول : كيف يمكن أن نتحدّث اليوم عن "العقل الكوني" بعد أن تبيّن أن العقل بنية متبدلة وتاريخية وأن المنطق الصوري ليس منطق

6- تكوين العقل العربي – الجابري – ص 244

7- تكوين العقل العربي – الجابري – الفصل الحادي عشر – أزمة الأسس وتأسيس الأزمة.

* راجع موقف ابن طفيل من الغزالي في مقدمة كتاب "حي بن يقظان"

الفكر البشري كما زعم أرسطو وأيّده الجابري بعد أكثر من عشرين قرنا في كتابه المذكور سابقا وإنما هو منطق اللغة اليونانية كما بينت ذلك أبحاث اللسانيات من أمثال بحوث "بنفنيست"[8] وبحوث أنصار المنطق الرياضي أو الرمزي من أمثال بحوث "برتراند رسل"[9] والتي تقول صراحة ما قاله السّيرافي لمّا حاور متّى بن يونس "أنت إذن لست تدعونا إلى علم المنطق إنما تدعونا إلى تعلّم اللغة اليونانية[10].

والمؤسف جدا في هذا الوجه أنّ ما قام به عصرنا في هذا المجال والذي بدأت بذوره عند الغرب منذ ثورة الحداثة يعتبر ثورة علمية سواء في عالم اللّسانيات أو في عالم المنطق وعلوم المناهج بينما يسمّيه الكاتب تأسيس الأزمة وقد يكون صادقا في التسمية لأن الغزالي أحدث أزمة في الأسس بل إن تفكيره أزّم الفلسفة حقيقة. وتلك هي إحدى ملامح عظمة هذا الرجل.إننا اليوم في البحوث الايبستيمولوجية نتّبع الأزمات ونحاول قراءتها لأنها محطات تحوّل تحدث في الفكر العلمي، وهو تحوّل ينقل الفكر من مستوى إلى آخر. غير أن العقلية العربية المعاصرة ممثلة في هذا الباحث يبدو أنها

8- بنفيست : مسائل في الألسنية العامة – ص 65 – يقول : "لقد كان أرسطو يعتقد أنه يحدد صفات الموضوعات لكنه لم يقم بذلك إلا بوضع كائنات لسانية ... وينتج عن ذلك أن ما يقدمه أرسطو على أنه قائمة شروط عامة وثابتة ليس إلا إسقاطا مفهوميا لواقع لساني معين"

9- ب. رسل : "مقدمة للفلسفة الرياضية" الفصل الخامس مؤسسة سجل العرب القاهرة 1962 – ص 231 تقول : "كانت الرياضة والمنطق تاريخيا نوعين من الدراسة متميزين تماما فقد ارتبطت الرياضة بالعلم والمنطق باللغة اليونانية".

10- أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة – الليلة الثامنة.

مازالت متعوّدة على عادات الفكر السائد ويحدث فيها فزع وهلع عندما تجابهها ملامح جديدة وأطر نظر غريبة فتتأزّم دون أن تدرك أن الأزمة دليل على مرض السائد لا على فساد الآتي. إن هذا الخطأ في التقويم يجعل الغزالي في نظري الأقدر على تشريح العقل السائد في عصره والمؤسّس بحق للعقل الجديد فهو بالتالي خطوة نحو الأرقى. غير أن الخطوة الأرقى بقدرتها استيعاب الخطوة الأدنى ويستحيل العكس.

الوجه الثاني : كيف يمكن قراءة أثر فيلسوف والحكم له أو عليه من خلال مصطلحات جاهزة وبنية مفهومية قائمة خارج الشبكة المفهومية التي ينجزها الفيلسوف المراد، كأن نجعل من أرسطو مرجعا ونموذجا نقيس عليه الآخرين قربا وبعدا، تماثلا واختلافا، فلو أخذنا مثلا مفهوم العلم عند أفلاطون معيارا لأنه المفهوم الجاهز والقائم ما استطعنا أن نفهمه ونقبل مفهوم العلم الأرسطي، إن لحظة تأسيس فلسفة جديدة هي لحظة سقوط شبكة مفهومية كانت سائدة وانتصاب شبكة مفهومية أخرى.

الوجه الثالث : إن القول بالبيان والبرهان والعرفان كما صنّف "الجابري" تصنيف ممكن لكنه يقف حاجزا دون معرفة حقيقية بالفلاسفة. فللغزالي مثلا اهتمام بالبيان والبرهان والعرفان، نجد ذلك في كتب متفرّقة أو في كتاب واحد فكيف نصنّفه وهل سنفي بحق الفيلسوف أو سنفي بحق التصنيف؟

إن هذه الملاحظات دالّة على أن وضع تاريخ الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي عموما ليس وضعا جيّدا سواء عند المستشرقين أو

عند غيرهم بالرغم من الخدمات الجليلة التي قدّموها وذلك لأن التوجه العام محكوم بالمنهج التاريخي بعيدا عن المنهج الفلسفي[11] ولو أخذنا الغزالي مثالا فإن المسألة تزداد تأكيدا وتدعيما ذلك أنّ هذا الرجل أتعب المفكرين قديما وحديثا، وسبب تعبهم وحيرتهم تسلّح الغزالي بسلاح نقدي صارم وجّهه إلى كل أشكال التفكير القائمة في عصره من فقه وكلام وفلسفة وتصوّف وكذلك تلوّنه بألوان متعددة تجعل حصره في نمط واحد أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا.

إن هذه الشخصية المحيّرة شدّتني إليها، ويقظة الوعي حتمت عليّ التسلّل إلى عالمه عسى أن أغنم بمعرفة ما تكشِفُ أمامي حقيقة هذه الحيرة وسرّ هذا اللغز، ولكنّ التعامل مع الغزالي لا يمكن أن يكون في كلّيته ومن الوهلة الأولى فذاك أمر شاقّ والإحاطة به تصبح أكثر عسرا، ولكن لو أخذته من جهة من جهاته وتكون تلك الجهة من أهمها، ربما في هذه الحالة أجد لنفسي بابا ألج منه وأساسا أرتكز عليه على أن يكون هذا الأساس ركيزة ومنطلقا ونقطة ثابتة أقف عليها لا أن أعتبره الكلّ متناسيا الأبواب الأخرى والتصانيف المتعددة والتي قال عنها المحقّقون بأنها من أغزر ما ترك فلاسفة الإسلام.[12] ولمّا فتشت عن كتبه وجدت كتابا هو من آخر ما صنّف الغزالي، ولكنّه

---

11 – نذكر على سبيل المثال الموسوعة الإسلامية وموسوعة الدّين والأخلاق والموسوعة البريطانية وكذلك أعمال "بروكلمان" وأعمال "بيرسون" كما لا ننسى أعمال "رينان" و"هنري كوريان" و "دي يور" ومن الأعمال الخصبة والثرية نذكر أعمال "ماسينيون" في خصوص التصوّف الإسلامي والحلاج بالخصوص، وغيرها كثير.

12– نذكر هنا المجهود القيم الذي قام به كل من فريد جبر حول سيرة الغزالي ومؤلفاته الذي نشره سنة 1954 وعبد الرحمان بدوي حول مؤلفات الغزالي – القاهرة سنة 1961.

ورغم النقطة الزمانية التي يحتلّها بقي الكتاب غريبا عن الدارسين على الرغم من قول الدكتور "عبد الأمير الأعسم" الذي يؤكّد بأنه لم يعد البحث في الغزالي، مفكرا وفيلسوفا وفقيها ومتكلما ومتصوّفا فيه طراوة الجدّة والأصالة منذ عهد بعيد، ذلك لأنّ البحث الأكاديمي قد استوفى ما لهذا العملاق من حقوق عليه.[13] إن الباحثين على عكس "الأعسم" لم يمنحوا هذا الكتاب الاهتمام الكافي وإنما اكتفوا باستعماله استعمالا محدودا وضعيفا في بعض الدراسات الخاصة بالغزالي. هذا الكتاب هو "ميزان العمل" الذي قال عنه د. جميل صليبا ود. كامل عيّاد بأنه مختصر في علم النفس وطلب السعادة التي لا تنال إلا بالعلم والعمل وبيان شرف الفعل والعلم والتعليم.[14]

يعتبر الدكتور سليمان دنيا والباحث حكمت هاشم من أهمّ من اهتمّ بهذا الكتاب وإخراجه للناس أمّا الأوّل فقام بتحقيقه وتقديمه وطبعه بدار المعارف بمصر سنة 1964 والثاني قام بترجمته إلى الفرنسية مع دراسة مصاحبة وتمهيد للفيلسوف الفرنسي لوي ماسينيون وطبعه بباريس سنة 1945.

غير أن تصفّح هذين العملين يمكن أن يؤدي إلى الملاحظات التالية :

13– الدكتور عبد الأمير الأعسم "الفيلسوف الغزالي" – دار الأندلس – طبعة مزيدة ومنقحة – ص 7.

14– مقدمة كتاب المنقذ من الضلال – ص 54.

- أولا : أن لوي ماسينيون اكتفى بذكر أهمية العمل الذي أقدم عليه الدكتور حكمت هاشم والمتمثل في ترجمة الكتاب وتقديمه لقرّاء الفرنسية.

- ثانيا : أن حكمت هاشم كتب مقدمة في ثمان وعشرين صفحة أثار فيها جملة من المسائل من أهمّها موقع هذا الكتاب بين كتب الغزالي الأخرى وموقف الغزالي الحقيقي من مسألة البعث مقارنة مع موقف الفلاسفة وموقف المتصوّفة، أمّا بقية المقدّمة فهي عبارة عن عرض دقيق وعميق لمعاني الكتاب غير أن الباحث المترجم اتبع في قراءته منهجا خطيا ساير فيه الكتاب صفحة صفحة وفصلا فصلا من بدايته إلى نهايته وكأنه يعرضه أو يلخّصه دون توسّع كاف أو محاولة لاستثماره لمعرفة أهمية أفكاره مقارنة مع بقية الكتب ومقارنة مع غيره من الفلاسفة المصنفين في نفس الغرض عدا بعض الإشارات المتسرّعة، وفي الجملة كانت المقدّمة خلاصة تمنح القارئ فكرة عامة عن الكتاب يمكن الاكتفاء بها إذا ما أردنا التوقف عند ظاهر القول، ولكن إعادة قراءة الكتاب والبحث والرحلة داخل أعماقه ضرورة ملحّة لمن لا يكتفي بأمر الظاهر ويسعى إلى معرفة حقيقة الأمور.

- ثالثا : أن الدكتور سليمان دنيا اقتصر في مقدّمته للكتاب على التساؤل عن إشكالية الحقيقة عند الغزالي وإذا به يتجوّل بنا في ثنايا كتاب المنقذ من الضلال حتى أن القارئ غير المنتبه قد يعتقد أنه يتناول كتاب "المنقذ" وليس كتاب "ميزان العمل"، وذلك لأن هذه المقدمة أتت مفصّلة لأغراض هذا الكتاب ومدعّمة بفصول انتقاها المحقق من كتاب "الله يتجلى في عصر العلم" كما يذكر ذلك صراحة. أمّا عن "ميزان

العمل" فيكتفي هذا المحقّق بذكر "مفاجأة" وتحت هذا العنوان يثير مسألة البعث عند الغزالي في كتاب ميزان العمل ويستعين بموقف ابن طفيل المأخوذ من كتابه " حيّ بن يقظان" ويردفه بنص من كتاب للغزالي عنوانه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، ويختم هذا الفصل بإعلان عجزه عن حلّ الإشكال يقول : "وليس لديّ ما أقوله في هذا المقام بخصوص هذا التضارب سوى أن أضع بين يديك أيّها القارئ نصّا آخر من نصوص الغزالي في كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"[15]. وفي خاتمة مقدمته يكتب فصلا عن التصوّف أثار فيه مسألة الرمز والتأويل والباطن ولكن دون عمق في القول أو قوة في التدعيم أو وضوح في الموقف، وفي الجملة كانت المقدّمة عامّة جدا وبعيدة عن الكتاب المطلوب بالفهم والتحليل.

وعلى الرغم من هذه السلبيات فإن عملية إظهار هذا الكتاب لقرّاء العربية أو لغيرهم عملية إيجابية للغاية وذات أثر بليغ لا يضاهيها إلا عملية قراءة الكتاب والترحال في ربوعه والتمكّن من أغواره عسى أن يظهر لنا الغزالي بوجه لم نكن نعرفه عنه أو نجد حلاّ لمسائل عديدة بقيت معلّقة في شأن فلسفته وتصوّفه ومواقفه من خصومه.

إنّ كل هذه الملاحظات السابقة وغيرها – وهي التي سنتعرف عليها في ثنايا البحث – هي التي جعلتني أختار هذا الكتاب من بين بقية الكتب الأخرى والتي لا تقلّ أهميّة عنه، غير أن هذا الاختيار مصحوب برهان حضاري وسؤال فلسفي يتعلّقان بطبيعة الهوية الثقافية

15- المقدمة- ص169 – من كتاب ميزان العمل تحقيق سليمان دنيا – الطبعة الأولى 1964.

والنموذج الإنساني الذي يدعو إليه الغزالي، وهي مسألة تجد شرعية تناولها من طبيعة الواقع المعيش سواء كان هذا الواقع، الواقع الإسلامي أو الواقع الغربي لأن الإنسان الآن يعيش أزمة حضارية يمكن أن نسمّيها أزمة البحث عن النموذج الأمثل، أو أزمة سلطة النموذج.

ونحن العرب المسلمين معنيون بهذه المسألة قبل غيرنا لأننا نعيش عصر التحوّل من زمان القهر الاستعماري إلى زمان آخر مازالت علاماته غير ظاهرة سوى تلك المأتية من الغرب والتي تؤكد على ضرورة الانسياق مع النموذج الغربي القائم[16]. إن تناول هذا الكتاب الخاص بالفلسفة العملية عند الغزالي هو تناول لذواتنا الراسخة في عمق الحضارة والباحثة عن نفسها في متاهات العالم اليوم فقد يكون هذا الكتاب، أي ميزان العمل، علامة هداية إلى هذا أو إلى ذاك فبالأضداد تعرف الأشياء، ولا يضرّ شيئا أن يكون صاحب الكتاب، الغزالي، الذي قيل عنه الكثير مدحا وهجاء إن لم تكن صفة الهجاء هي الغالبة. ذلك لأن الإنسان عدوّ ما يجهل، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون شعار طالب الحقيقة قائما على المدح أو الهجاء.

إن مواجهتنا لهذا الكتاب تحمل إذن رهانا فلسفيا بعيدا عن الانفعالات والأحكام المسبقة مستشرفا على الحاضر والمستقبل ضمن رهان حضاري مصيري. وإن كان الغزالي واحدا من الفلاسفة المتصوّفة فإن ذلك لا يتعارض مع طبيعة عصرنا القائم على العلم وفتوحاته، وذلك لأن العصر اليوم انفتح على الآخرين ولم يعد العلم إلا

16– أعني المجتمع الدولي الجديد الذي يريد العالم اليوم إرساءه بكل الوسائل (العولمة)

رؤيا من ضمن رؤى أخرى فلماذا لا تكون الفلسفة اليوم تحمل في طيّاتها مشروعا حضاريا جديدا يأخذ بذوره من الماضي السحيق ولكنّه الحيّ في قرارة أنفسنا وفي عمق شخصيتنا إذ ليس التراث للماضي أو للتاريخ وإنما التراث للأحياء لأبناء الحاضر والمستشرفين على المستقبل.

لهذه الأسباب كان الغزالي ولهذه الأسباب كان ميزان العمل. هي التفاتة إلى الماضي الساكن في أعماق نفوسنا لتعبئة الذات ودفعها نحو الإبداع، إبداع عقل يريد أن يصنع لنفسه ولأمّته منهج تفكير خاص ورؤية خاصّة كدليل على استفاقته الخاصة في خضمّ الحركية الفلسفية الجديدة التي يشهدها العالم اليوم بعدما نهض من كبوته التي وضعته فيها الفلسفة الوضعية تحت تأثير التطورات العلمية. غير أن جوهر التفكير الفلسفي لم يكن يوما بعيدا عن العلوم بمختلف فروعها الطبيعية والرياضية والإنسانية منذ أفلاطون إلى عهد غير بعيد، إذ لم تكن العلوم ذات كيان مستقلّ عن الكيان الفلسفي منذ اللحظة الأفلاطونية لكنّ سيادة القول الوضعي زمانا معيّنا من تاريخ الفكر البشري أي بداية من القرن التاسع عشر جعل نظرنا يتوجّه إلى العلم على أنّه ذو كيان مستقلّ ومختلف عن الكيان الفلسفي كما أن الفلسفة الوضعية كرّست فكرة التحوّل الذاتي[17] الموجّه نحو الحالة الوضعية بعد المرور من حالة اللاّهوت وحالة الميتافيزيقا وبالتالي استحالة تعايش الحالات

---

[17]– يقول أ. كونت "إن تقدم العقل الفردي لا يعطينا توضيحا فقط بل دليلا غير مباشر على تقدم العقل العام" – الفصل الأول من الجزء الأول من كتاب الفلسفة الوضعية.

الثلاث في زمان واحد.[18] فلا يمكن أن يكون الموضوع في حالة وضعية وميتافيزيقية في آن واحد وإن كان يحمل بقايا وآثار واضحة من الفترتين السابقتين اللتين اجتازهما، ونتيجة لهذا القول، تدعّمت فكرة استقلال العلوم عن الفلسفة بمعنى تحوّل قضايا الفلسفة إلى قضايا العلم فأفرغت الفلسفة ولم يعد لها مبرّر للوجود سوى الإحاطة بنتائج العلوم كما اختار لها ذلك "أوغست كونت" نفسه. وأصبح مؤرخو الفكر المتأثرون بالفكر الوضعي يتحدّثون عن انتصارات العلم مقابل تهافت الفلسفة، لأن الفلسفة القديمة لم تصنع يقينا وإن تحدثت عنه بينما العلم صنع ذلك اليقين وكأنه الحلم الذي يتحقق، غير أن هذا التحليل يخفي في داخله تصوّرا خاطئا للمسائل العلمية وللمسائل الفلسفية. ذلك أن الموضوع الفلسفي لم يتحوّل إلى موضوع علمي كما أوهمتنا بذلك الوضعية، وإنما وقع تأسيس الموضوع العلمي إلى جانب الموضوع الفلسفي، ووقع الاهتمام بالجديد على حساب الآخر. أي إنّ ضعف الفلسفة منذ القرن 19 ليس مردّه الفراغ الذي أصبحت عليه الفلسفة وإنما يعود أساسا إلى تحوّل وجهة الفلاسفة نحو قضايا العلم ونتائجه أي أنها حالة توقّف في مستوى النظر وليس غيابا لقضايا النظر، وفي هذا الصّدد يعتقد "هوسرل" أن العلوم جميعا بما فيها كل العلوم التي ينبغي إنشاؤها وكلّ العلوم التي هي في حيّز العمل بعد، لا تعدو أن

---

[18] - يقول أ. كونت "إن العقل البشري بطبعه يستخدم في تقدمه ثلاثة مناهج للتفلسف تختلف خصائصها اختلافا جوهريا بل وتتقابل تقابلا جذريا فيما بينها وأعني بها المناهج اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية. ومن هنا نتبع فلسفات ثلاث أو ثلاثة نظم عامة للمفاهيم بصدد إجمال الظواهر تستعيد كل منها الأخريات – نفس المرجع.

تكون فروعا بل وفروعا تابعة للفلسفة وحدها لا غير."[19] ومن ثمّ فهو يصرّح بأن "الوضعية تقطع رأس الفلسفة."[20] وأن قضايا الفلسفة أو الميتافيزيقا هي قضايا العقل في كلّ مظاهره الخاصة "ذلك أن العقل هو الذي يوفّر صراحة الموضوع الذي تخوض فيه مباحث المعرفة (أعني المعرفة الحقيقية الأصلية أي المعرفة العقلية)، وعلم القيم الحقيقي الأصيل (نعني القيم الحق بما هي قيم العقل)، والسلوك الأخلاقي (أي حسن التصرف الحق، أعني التصرف انطلاقا من العقل العملي). إن العقل في كلّ هذا عنوان للأفكار والمثل المطلقة السرمدية المتعالية على الزمن المقبولة على نحو غير مشروط.[21] ومن ثمّ تبلغ الميتافيزيقا وهي علم القضايا القصوى والعليا مرتبة ملكة العلوم التي لا يملك إلاّ الذهن أن يضفي معناها الأقصى على كل المعارف، أعني معارف سائر العلوم."[22] فسؤال ما الإنسان وإن كان سؤالا علميا خاصا بالعلوم الإنسانية مثلا فإنه سؤال فلسفي أيضا، ولا يضرّ الاشتراك في الاسم، فالفرق بين التناولين شاسع وسؤال ما الذرة يثير العلوم الفيزيائية والكيميائية ولكنه يثير أيضا البحوث الفلسفية فالذرة في العلم ليست الذرة في الفلسفة والمادة في العلم ليست المادة في الفلسفة وكذلك شأن عديد القضايا التي يتناولها الفكر العلمي والفلسفي على حدّ سواء ذلك

19- هوسول "أزمة العلوم الأوروبية - قليمار 1976 - ص 13-14.

20- هوسول " أزمة العلوم الأوروبية - قليمار 1976 - ص 13 - 14

21- نفس المرجع - نفس الصفحة.

22- نفس المرجع - نفس الصفحة.

E Husserl « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale » - Gallimard 1976 – PP 13-14.

أن هذا الاشتراك في الاسم أغرى الوضعية وأنصار الفكر العلمي إلى القول بأن البحوث العلمية تجاوزت البحوث الفلسفية والميتافيزيقية تجاوزا نهائيا لأن الفكر العلمي استطاع بفضل إمكانياته المنهجية وأدواته أن يصل إلى معرفة ما كان خفيا أمام معارف الفلاسفة. إن وجود الفكر العلمي وتطوره وانتصاراته لا يمكن أن يكون تجاوزا للفلسفة أو تعويضا لها. إن انفجار الجزء الذي لا يتجزأ أي الذرة في العلم والتكنولوجيا ليس تصحيحا لمفهوم الذرة الفلسفي وإنما هو تأسيس لمفهوم علمي. أمّا الذرة بما هي مفهوم فلسفي تبقى موضوعا فلسفيا خاصا ومستقلا وبعيدا عن التناول العلمي. لا شك أن استفاقة العصر الحاضر قامت على أساس ضرورة العودة إلى التأمل الفلسفي والميتافيزيقي خصوصا مثلما نجده عند "هوسرل" "وبرقسون" وغيرهما فلا تعارض بين الاهتمامين بل إن المناخ المعرفي يبدو اليوم أكثر ملاءمة وخصوبة بسبب خصوبة العلوم والمعارف المعاصرة، فالفلسفة تتغذّى من خارجها، وتكوينها ليس تراكميا، إنها عملية هضم وتحويل ومن ثمّ تكوين للخلية الفلسفية والنسيج الخلوي الفلسفي. واستفاقة الفلسفة لا تعني أن العلم يعيش أزمة وإنما تعني أن الفلسفة خرجت من أزمتها. لقد أصبح ممكنا اليوم الحديث عن العلم والفلسفة معا دون أن نشعر بالمضايقة والحرج الذي غرسته الفلسفة الوضعية في نفوس المفكرين وهذا يمكّننا من قدرات خلاقة لإبداع عوالم جديدة من جهة ولصنع الواقع المنتظر من جهة أخرى والقادر على إنجاب قدرات خلاّقة لها الاستعداد الكافي لاستيعاب فلسفات الماضي التي قذفنا بها داخل إطار المعرفة اللاّعلمية أو الماقبل علمية، والأصحّ الآن أن نقول

المعرفة غير العلمية كقولنا عن العلم إنّه معرفة غير فلسفية بمعنى التمايز وليس التفاضل أو التطور أو التقدم في خطّ زماني تاريخي واحد وثابت·

إن التفاتة إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية من خلال هذه الزاوية الجديدة تكشف لنا أن الفلسفي بما هو نظري ميتافيزيقي اقترن دون امتزاج بالعلمي أي دون أن نسقط في المسار الوضعي· إننا نجد داخل هذا النمط الفلسفي الذي عاشت ولادته وتطوره الحضارة الإسلامية في العصر الكلاسيكي تأملات متنوعة ومتعددة تكشف بوضوح عن التميّز الذي كان عليه الفكر الإسلامي قديما· فقد نجد بحوثا عن النفس تنتمي إلى الميتافيزيقا ودراسات أخرى تنتمي إلى العلم دون الخلط أو الوقوع في التفاضل فضلا عن الوقوع في مأزق التغييب، ولعلّ هذا التضافر الفكري الموجود عند عديد فلاسفة الإسلام هو الذي جعل قراءتهم عند الكثير من القرّاء تسقط في فخاخ الوضعية أو غيرها من المدارس التي تدّعي امتلاكها لأدوات القراءة العلمية، ولكن أن تقرأ تراث الفلاسفة قراءة علمية شيء، وأن تقرأه فلسفيا شيء آخر، وهذا الأخير هو الغائب غالبا·

أمام هذا التصوّر كانت مسألة قراءة الفلاسفة تثير إشكالا عويصا لا شكّ أن إثارته هي الكفيلة بحلّه، فكيف نقرأ فيلسوفا؟·

قول في المنهـــج

لا شكّ أنّ هذا الإشكال يثير قضيتين اثنتين متّصلتين ومنفصلتين هما ما القراءة؟ وما الفيلسوف؟

أمّا القراءة فمتّصلة بفعل الذات القارئة، وأمّا الفيلسوف فهو الآخر الساكن قبالة الذات القارئة· أو لنقل هما ذاتان مستقلّتان ذات تريد الاتصال بذات أخرى تكون مستعدّة لذلك، لأن الفعل يطلب فاعلية وقابلية، أمّا الفاعلية فمن الذات وأمّا القابلية فمن الآخر· والوسيط هو القراءة، وهذا يعني أنه لا توجد قراءة إلاّ إذا اتصلت بذات القارئ، فهي قراءة لا تدّعي براءة الفعل لأنها من حيث هي قراءة لا تستطيع أن تكون إلاّ متصلة بذات ما، كما يعني هذا أن القراءة فاعلة في الآخر المستعدّ لقبول الفعل أي الذات الأخرى التي تبدو ساكتة أمام فعل القراءة، وهي ليست كذلك لأنها تتحكّم في سير القراءة تحكّما ما من حيث اختيار الموضوع وكيفيّة التعامل معه وبما أن الموضوع هو الفيلسوف فلا بدّ أن التناول لا يكون إلا فلسفيا وهذا اضطرار وليس اختيارا· أي إنه من توجيه الذات الموضوع وليس من اختيار الذات القارئة ومن ثمّ تكون القراءة عملية اتصال تقوم بها ذات تدّعي لنفسها الفاعلية في زعمها الأول فتتولّى مغامرة النظر والكشف لتكتشف في ثنايا عملها أن الموضوع حيّ يحكمها ويوجهها بل وفي عديد الحالات يتجاسر على إسقاطها وإرغامها على الرضوخ والإنصات، وتلك جدليّة لا يمكن معرفة مدى تماسكها إلا بممارستها والعيش داخلها ضمن تركيبة متفاعلة ينسج خيوطها القارئ وموضوع قراءته، وبالتالي فلا

توجد قراءة موضوعية عند الفيلسوف، وإن ادّعت القراءة ذلك فيعني ذلك أنها غير واعية بطبيعة ممارستها· إن قراءة فيلسوف لا تكون إلا فلسفيّة أي عبر تفلسف القارئ ذاته، أي ممارسة فعل التفلسف في عمل فلسفي يبدو جاهزا وكأنّه صامت لا روح فيه· ولكن تفلسف الذات يخرج الأثر من صمته ليخبر عمّا بباطنه من إمكانيات تحاول ذات القارئ اكتشافها حسب ما تحمل هي من استعداد للكشف· ويتمثّل هذا الاستعداد في مكوّنات الذات القارئة التي قلنا إنها لا تحمل البراءة، وهذا لا يعني أنها تحمل خيانة النص بل يعني أنها تحمل أدوات ذاتية خاصّة مسكوت عنها ومصنوعة تاريخيا ومتفاعلة نفسيا لتصبح مجهر نظر أو مبضع جراحة· وإذا كان المجهر يصنع موضوعه لأنه لا يرى إلاّ ما هو مستعدّ من حيث طبيعة تكوينه أن يراه، فإنّ موضوع الدراسة يفرض استعمال مجهر معين· فلا يصحّ استخدام مجهر التحاليل الطبية لتحليل طبيعة الألكترون أو استعمال منشار نجارة لاستئصال ورم خبيث·

يبدو إذن أن القارئ يريد أن يكون فاعلا حقيقيا في قراءته يخضع موضوعه إخضاعا تامّا وكاملا، ولكن يبدو أن القراءة تكره قارئها على اتباع نهج معين وشروط خاصة، وهذا الفراغ بين الاثنين يعكس صعوبة ممارسة القراءة أي صعوبة فاعلين متواجهين، ولكن يعكس أيضا ثراء القراءة وتنوّعها وإمكانية حدوث الاختلافات، وتبرهن على خطورة إنجازها وثراء إنتاجها وخصوبته· فلا توجد قراءة أمينة وقراءة خائنة، بل توجد محاولة قراءة لأنها في الوقت نفسه اكتشاف للمنهج وللموضوع· وتلك هي مهمة الفيلسوف لمّا

يتفلسف ويعمل فكره في إشكاله· إنه يصنع موضوعه من خلال صناعته لمنهجه ويصنع منهجه من خلال صناعته لموضوعه· ولعلّ هذا الوضع هو الذي يفسّر تعدّد الاجتهادات واختلاف استنتاجاتها ولكن لا يفسّر ادّعاء البعض بأنهم أدركوا عمق الموضوع وأتوا عليه في كلّيته، عمل كهذا يبدو مستحيلا عند الفيلسوف المؤمن بأن ذاته تسكن تاريخها وأن ذات الآخر تسكن تاريخا آخر، وفي نفس الوقت لا يريد أن تكون قراءته قراءة مؤرخ· إنه يريدها أن تكون قراءة فيلسوف·

إن قراءة المؤرخ قراءة ساكنة، قراءة مطّلع مكتشف، أي عمل المؤرخ يتمثّل في الإطلالة على الماضي أي في اطلاع الحاضر على الماضي لفهم الماضي كما وقع، ولفهم كيفيّة مساهمة هذا الماضي في صناعة تاريخ هذا الحاضر، أي أن المؤرخ يعتقد أن موضوع بحثه جاهز في كليته ينتظر الكشف والتعرية لأنه يضع الحواجز بينه وبين موضوعه، ماضي/ حاضر· أما الفيلسوف وإن كان يسكن الحاضر فهو مدرك أن الحاضر ليس إلا مركّبا معقدا بكلّ فاعليات "الماضي" وبالتالي فلا توجد حواجز زمانية بين الفيلسوف وقضيته، إن الفيلسوف حين يفكّر، يفكّر في نفسه وليس في قضية مستقلة عنه في زمان آخر غير زمانه· إنه يستنبط ذاته قصد إخراج محرّكاتها المدفونة داخلها، فيحفر في الذاكرة الحاضرة لأنّ الماضي والمستقبل والحاضر حواجز اصطنعناها للتمييز ماديا بين الأحداث فنقول هذا حدث ماض وهذا حدث حاضر وهذا مشروع مستقبل، إنه زمن رتيب يدفع بالفعل الحاضر إلى مقبرة الماضي التي تزداد تراكما يوما بعد يوم ثم يحضر المؤرخ ليحفر في تلك المقابر ويكشف مدفوناتها وخباياها وكنوزها كما

تركت أو كما كانت في حاضرها الذي ضاع وانتهى ولكنها بقيت في حاضرنا مدفونة ميّتة، إن الأركيولوجي يتعامل مع أموات وبالتالي فهو يفعل فيها ما يريد ويسلّط عليها "الأسلحة" التي يختار فيقرؤها من خلالها ويدّعي إدراك حقيقتها، لأنه مؤمن بصرامة أدواته وعلمية منهجه، بينما الفيلسوف يعيش زمانا نفسيا حين تفلسفه فلم يعد هناك ماض أو حاضر أو مستقبل، إن الذي يوجد حقيقة هو ديمومة الفكر التي يعيشها الفيلسوف في باطنه فتنتهي الحواجز وتسقط الأبعاد وكأنه في رحلة مع الزمان اللاّمحدود في الزمان المطلق، إن الأموات عنده أحياء، لهم قوة حضور، وفاعلية أقوى حتى من الأحياء الذين اعتقدوا خطأ بأن الأولين أموات لأنهم لا يرونهم بينهم ولا يعيشون داخل أبعادهم، أي أنهم حكموا على الآخرين بالموت لأن بينهم حاجزا زمانيا نسوا أنهم صانعوه، وبالتالي فهو حاجز في الذهن وليس في الوجود. إن من يتأمل النجوم يظن أنه يرى الحاضر والحقّ أنه يرى حضور الماضي الذي جعل الحاضر جميلا. فإذا استخدمنا مقاييس زماننا وحواجز نظرنا قلنا إنها أموات، ولا وجود لها الآن. إنها أطياف دالّة على أصل ميّت أو محتضر، وبالتالي ينخلع الجمال في عيننا وتضطرب الصورة في مخيّلتنا وتجفّ الحياة في عروقنا. إن العلم لمّا يخبرنا عن "حقيقتها" كما يدّعي موضوعيا، إنما ينسف حاضرنا لأنه فهم الموضوعية في معرفة ذات الشيء خارج السماء. وعظمة السماء كونها تعطي للحاضر وجوده وصدقه وجماله. إن انتقالنا إلى السماء يخرج النجوم منها فلا نجد شيئـــا فنصبح مغتربين واهمين بأن ما نراه من الأرض ليس إلا نجوما ميّتة لا وجود لها الآن وننسى أنها نجوم

السماء لأننا في الأرض. أي إنّ تغيير العلاقة يحوّل الحاضر ويشوّه الموجود.

إن صحّ هذا فإن الفيلسوف يتعامل مع الفلاسفة على أنهم نجوم لا على أنهم أموات، على أنهم حضور دائم لا على أنهم في التاريخ، أي أنه يدخل معهم في حركية وجدلية هي حركية الحياة وجدليتها، ولا يدخل إليهم نابشا. إنه يفكّر فيهم ومعهم ولا يتأملهم كصور باهتة انتزعت منها الحياة، أي أن نتفلسف هو أن نفعل فعل الفلاسفة لا أن نقول قولهم وتلك قضيتي مع الغزالي.

هل الغزالي فيلسوف حتى نجعله موضوع تفلسفنا؟

إن التصدي إلى السؤال ليس أمرا هيّنا لأنه يطلب منّا تعريف الفيلسوف أولا، والتعرّف على الغزالي ثانيا، والبحث عن حقيقة المطابقة بينهما ثالثا. إن هذه العملية غير شرعية رغم أن منهجية التفكير تفرضها، لأنّ النتيجة التي سنصل إليها تبقى رهينة المعطيات التي سننطلق منها ونسلّم بها خصوصا عندما نريد أن نقترح تعريفا للفيلسوف ولذلك فإنّ الأمر الذي يفرض نفسه علينا هو أن نبتعد عن هذه المنطلقات الجاهزة لنترك العنان لعملية التفلسف نفسها تبحث عن نفسها وعن مفاهيمها وتعريفاتها لتكوّن بالتالي وجهة نظرها، أي إن عملية التفلسف منهج يفرض نفسه في مثل هذا العمل سواء قلنا عن موضوعه إنه فيلسوف أو دخيل. كما أن خاصيّة التفلسف تنسب إلى الذات الباحثة وليس إلى موضوعها لأنه وإن كان الموضوع دينيا أو سياسيا أو علميا أو غيره فإن الدراسة يجب أن تكون عندنا فلسفية. ومن جهة أخرى يمكن أن نلتفت قليلا إلى آثار هذا الرجل وأعماله

التي عرّفت به، فإن أوّل نتيجة يمكن استخراجها هو أنه رجل اهتمّ بدراسة مناهج التفكير ومعايير النظر، وأنه رجل حارب التقليد بكل أشكاله، ومارس النقد بكل أبعاده، أي إنه كان عقلا مارس فعل المطرقة وعقلا مارس فعل البناء مؤمنا بأن الحرية شرط نجاح العملين. إذا كان الأمر كما أدّعي، فلم الوجه القاتم الذي يبدو عليه الغزالي عند بعض مؤرخي الفلسفة؟

يبدو أن الذين تعاملوا مع الفلسفة الإسلامية تعاملوا معها تعامل المؤرّخين لا الفلاسفة. وبالتالي كانت بحوثهم وصفيّة واستعراضية. وقد يكتب المؤلف صفحات وهو يبحث عن نسب الغزالي الحقيقي فهو الغزالي أو الغزّالي وما سبب هذه التسمية، هل تعود إلى موطنه الأصلي أم إلى مهنة أبيه. كما أنّ المؤرخين وإن كانوا متصفين بموضوعية البحث كما تشترطه علمية التاريخ، فإنهم يدخلون إلى حقول الفكر الفلسفي حاملين أفكارا ذاتية وقيما جاهزة وتحديدات وعلامات تكون عندهم أدوات نظر وهي بالنسبة إلى الفيلسوف حواجز تحول دون النظر. فنراهم يقولون بأن صاحب "معيار العلم" عدوّ للعلم وصاحب "محك النظر" و"القسطاس المستقيم" عدوّ للعقل، وصاحب "تهافت الفلاسفة" عدو الفلسفة. وبالتالي فهو أشعري متصوّف يدعو إلى الموت في حين أن الفلسفة تدعو إلى الحياة. أمّا الذين تعاملوا مع الغزالي تعاملا مدحيّا فهم أيضا كانوا مؤرّخين ولم يكونوا فلاسفة ولكنهم وجدوا فيه شيئا من أنفسهم فأعلوا من شأنه ورفعوا مقامه. وسواء مدحنا أم هجونا، فإن الدراسة الفلسفية لها هدف آخر تريد تحقيقه إذا ما أرادت دراسة فيلسوف. إنها لا تدرسه لتتعرّف عليه

فحسب، بل تدرسه لتكشف عن وحدة الفكر الساكن في طيّات الكتب والمجلدات، وطبيعة المشروع الذي رام الفيلسوف تحقيقه، بل والدخول معه في نفس إشكالياته وقضاياه ومشاركته فعل التفكير والنقد. وكأنّ المتفلسف طرف في المسألة. إن مشروعنا يتحدّد في ضرورة فهم أو تفهم فلسفة الغزالي بالمعنى الذي حدده "ديلتاي" والذي يقوم على النفاذ إلى داخل الخطاب أو الظاهرة قصد إدراك المعنى الثاوي في باطنه ولا يكون هذا النفاذ ممكنا إلا "بالتفهّم". وهو لا يعني مجرّد التأمل، وإنما يقوم على التعاطف بالتعايش أو المشاركة الوجدانية. فأن تتفهّم هو أن نعرف ما يجرّبه شخص ما من خلال ما يقيمه من تجارب، ولكي ينجح هذا التعاطف يجب أن يكون للمتفهّم ما يمكّنه من الدخول إلى عالمه ومشاركته تجربته.إن دور الباحث إذن يتحدّد في التفهّم عن طريق رؤية مباشرة لما عليه موضوع ما. والمعنى هو ما يدركه التفهم. حدّد "ديلتاي" هذا المعني بقوله : "التفهّم هو الاسم الذي يطلق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس."[23] كما تتحدّد غايات هذا الأسلوب وأهدافه في النظر في فتح باب التفلسف والإبداع من جديد والخروج من باب التقليد والاتباع، إن هدفنا أن نكون تلاميذ بحق لهؤلاء الفلاسفة. وإنما نكون تلاميذهم بحق حين نكيّف بحثنا مع طبيعة المواضيع فنتصرّف إزاء علمنا تصرّفهم إزاء علمهم[24]. إن هذا الأسلوب هو نفس الأسلوب الذي

---

[23]– فيلهايم ديلاناي : أفكار في علم نفس وصفي وتحليلي ورد في كتاب "في عالم الفكر الفكر P.1501851 Ed. Aubien – 1947.

[24]– راجع : الموضوعية في العلوم الإنسانية – د. صلاح قنصوّة – ص 167 – 187.

مارسه الفلاسفة تحت أسس التأويل الذي يمكن تحديده بالمعنى الرشدي الذي ذكره في فصل المقال : "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدّلالة المجازية إلى الدّلالة الحقيقية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي حدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[25].

وقد حدّد الجرجاني في "التعريفات" التأويل بأنه "في الأصل الترجيع" وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل يراه موافقا بالكتـــاب والسنة"[26]. إن التأويل إذن هو الخروج من الظاهر إلى الباطن أو العبور إلى الباطن أي إلى الحقيقة التي لها مظهر تظهر عليه وعلامة تدّل عليها نستعملها للجواز والعبور إليها في ذاتها وخفائها فكأنه "لا علم إلا بما هو خفي". والعلم الحقيقي هو الذي استطاع الولوج إلى الخفي فيكشفه، مثلما عرّفه الغزالي نفسه في المنقذ حين قال : "إن العلم هو اليقين وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب..." إن انكشاف المعلوم هو العلم اليقيني وانكشافه لا يكون إلا بإبعاد الغطاء عنه وتلك مهمّة تأويليّه لا تخلو من مخاطر تدعو إلى المغامرة مقتدين بالغزالي ذاته حين قال : "ولم أزل في عنفوان شبابي..أقتحم لجّة هذا البحر العميق

---

[25] – ابن رشد : فصل المقال : المطبعة الكاثولوكية بيروت 1961 – ص 35.

[26] – الجرجاني : التعريفات – دار الكتب العلمية – بيروت – 1968 – ص 50.

وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور وأتوغّل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة..."[27].

إنه لا سبيل إذن إلا الدخول في عالم الغزالي المتنوع والخصب ومشاركته همومه وقضاياه ومعايشته اضطرابه وقلقه وسكونه واطمئنانه علّنا نقتبس من نور تجربته ما به ينير سبيلنا ويفتح بصائرنا ويصبح شأننا شأن من قال عنه الغزالي في الميزان : "وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال".

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في* طالع الشمس ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكّك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعا إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال نعوذ بالله من ذلك وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم[28].

---

[27]- الغزالي – المنقذ – ص 79

[28]- الغزالي – ميزان العمل. ص 137



التمهيـــــــد

موقع ميزان العمل في مؤلّفات الغزالي

حدّد الغزالي حقيقة كتاب "ميزان العمل" وموقعه بين مؤلفاته في مطلع الكتاب ذاته بقوله "لما كانت السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تنال إلا بالعلم والعمل وافتقر كل واحد منهما إلى الإحاطة بحقيقته ومقداره ووجب معرفة العلم والتمييز بينه وبين غيره بمعيار وفرغنا منه وجب معرفة العمل المسعد والتمييز بينه وبين العمل المشقي فافتقر ذلك أيضا إلى ميزان"[1].

نفهم من هذا التحديد أن الغزالي يعطي أهمية كبرى للمعايير والموازين لتحقيق السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين ويمكن أن ندعم هذا التحديد الذي انطلق منه الغزالي في مطلع كتابه بنظرة عامة إلى بعض تآليفه التي تخبرنا عبر تناسقها المنطقي على وضوح الأسلوب

---

[1]– ميزان العمل – ص 5 – دار الكتاب العربي 1983

الذي يسير عليه الغزالي منذ كتابه مقاصد الفلاسفة ذلك أن الغزالي في هذا الكتاب قدّم "كلاما وجيزا مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل"[2]. إن "مقصود الكتاب" حكاية مقاصد الفلاسفة وهو اسمه[3] أي إن ما أورده لا يتجاوز "سبيل الحكاية مهملا مرسلا من غير بحث عن الصحيح منـــه والفاسد[4]. لكن هذا العرض ليس إلا مقدمة لعمل طويل ومشروع فلسفي ضخم وضع له الغزالي تخطيطا واضح المعالم دقيق الخطوات يحتل فيه الكتاب الأول أي "مقاصد الفلاسفة" مرتبة المقدمة حيث يقول الغزالي : "أما بعد فإنك التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم وإعلامك معتقدهم فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال بل هو رمي في العماية والضلال"[5] كما يوضّح الغزالي في مقدمته هذه أصول مشروعه الفلسفي ومرتكزاته وقد حدّدها في "العقل" و"الحق" وهاتان الكلمتان دالتان على أن الغزالي يعتمد نفس الأداة التي يعتصم بها الفلاسفة ويرمي إلى نفس الغاية أي إن العقل أو أن المنهج العقلي عامل مشترك بين الفلاسفة والغزالي وأن الحقّ هدف مشترك بينهم أيضا وبالتالي فإن موطن الخلاف لا يتجاوز حدّ التهافت والتناقض أي أن الممارسة

2– مقاصد الفلاسفة – ص 31 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر – سلسلة ذخائر العرب 1960

3– نفس المرجع – ص31 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر.

4– نفس المرجع – ص 32 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر.

5– نفس المرجع – ص31 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر.

التي بدأها بالمقاصد وثنّاها بالتهافت هي التي أفضت إلى ضرورة الحديث عن المعايير والموازين لأنّ الغزالي اكتشف ومنذ حديثه في المقاصد أن "الحقّ مشوب بالباطل والصواب فيها مشتبه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب"[6] لذلك لا بد من ميزان قادر على التمييز والضبط ووضع الخط الفاصل بين الحق والباطل والصواب والخطإ. جاء في "معيار العلم" فلما كثر في المعقولات مزلّة الأقدام ومثارات الضلال ولم تنفك مرآة العقل يكدرها عن تخليطات الأوهام وتلبيسات الخيال رتّبنا هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار وميزانا للبحث والافتكار وصقلا للذهن ومشحذا لقوة الفكر والعقل... فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعار بهذا المعيار فاعلم إنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار"[7] وقد نعت الغزالي هذا المعيار بالقسطاس المستقيم[8] في بعض مؤلفاته و"بمحك النظر" في بعض أخرى. إذا كانت هذه هي خطوات الغزالي فإن إقرارنا بأن الغزالي لا يمكن أن يكون إلا فيلسوفا إقرار له ما يبرره اعتمادا على طبيعة القول الفلسفي ذاته لما هو قول يقوم على العقل ويهدف إلى الحق ويشترط عدم الوقوع في التناقض داخل أرضية حرة ارتفعت عن حضيض التقليد إلى يفاع

---

[6]- نفس المرجع – ص 32 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر.

[7]- معيار العلم – ص 60 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر – طبعة ثانية 1969.

[8]- جاء في القسطاس – ص 42 – دار المشرق بيروت 1983 : "قلت أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لي حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها".

الاستبصار"[9] وهي أرضية كان الغزالي قد تحقق من قيمتها منذ عهد سن الصبا كما حدثنا في المنقذ "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا"[10].

إذا كان كتاب "مقاصد الفلاسفة" مقدمة مشروعه الذي لا يهدف إلى ضرب الفلاسفة وإنما يهدف إلى إدراك غاية "العلوم وأسرارها"[11] فإن هذا المشروع لا يتحقق إلا بممارسة نقدية لطبيعة العلم المبثوث بين الفلاسفة وأتباعهم وبين الفرق المختلفة التي تدّعي كل واحدة منها امتلاكها للحقيقة "فكل فريق يزعم أنه الناجي وكل بما لديهم فرحون"[12]

إن هذه الممارسة النقدية التي يزعم الغزالي إنجازها في كتابه "تهافت الفلاسفة" يحاكي فيها طبيعة الممارسة الفلسفية التي أخذها الغزالي عن اليونان أنفسهم وكل الفلاسفة الذين آمنوا بالتدبر والتفكير الحر والمنهجي ولعلّ أرسطو أفضل مثال يمكن الإشارة إليه عندما

9- المنقذ – ص 77 – تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد – دار الأندلس للطباعة والنشر – 1987.

10- المنقذ – ص 81 – تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد – دار الأندلس للطباعة والنشر – 1987

11- المنقذ – ص 77 – تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد – دار الأندلس للطباعة والنشر – 1987

كما ورد في نفس الكتاب وبصفحته 83 قوله : "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور"

12- المنقذ – ص 78

تولّى نقد نظرية أستاذه أفلاطون والقائلة بالمثل[13] إن هذه السنّة التي سنّها أرسطو عندما وقف من أستاذه موقفا نقديا نجدها حاضرة وجلية في مواقفه الأخرى من الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه سواء مع هيرقليط وبرمنيد وديمقريط أو مع السوفسطائيين بل إن هذه المواقف هي التي صنعت أرسطو الفيلسوف كما صنعت قبله أفلاطون وسقراط الذي لقب "بالرّعادة" وكما ستصنعُ غيره من الفلاسفة الذين ملؤوا الدنيا بكتاباتهم وانتقاداتهم التي رمز إليها "نيتشة" بالمطرقة كما كان قد سماها أفلاطون قبله بالدحض الذي يسبق كلّ تأسيس. إن الفيلسوف عند أرسطو هو الوحيد القادر على الانتصار إلى جانب الحق ودحض الخطأ ومواجهته بل هي أبرز صفة يمكن أن نصف بها الفيلسوف أي الشجاعة على قول لا ولذلك قلنا إن الغزالي في مشروعه كان فيلسوفا صميما وجّه نقده للفلاسفة كما أوضح في كتابه "تهافت الفلاسفة" أو في كتابه "مقاصد الفلاسفة" أي إن عمله لم يكن موجّها إلى الفلسفة ذاتها وإلا كان كلّ من نقد الفلاسفة خرج من الفلسفة ألم تكن قيمة سقراط في مواجهته للسوفسطائيين وكذلك أفلاطون، وأرسطو في مواجهته لأفلاطون، وعن المحدثين تكمن قيمة ديكارت في مواجهته للفلاسفة

---

[13]— جاء في كتاب "علم الأخلاق إلى نيقوماقوس" لأرسطو الكتاب الأول الباب الثالث الفقرة الأولة : "ربما يكون ملائما أن تدرس الخير في معناه العام فندرك إذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة. ومع ذلك فإني لا أخفي أن بحثا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب المثل قد وضعه أشخاص أعزاء علينا ولكن لا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة، خصوصا ما دمت أدعي أني فيلسوف وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا نرى فرضا أن نؤثر الحق".

المدرسيين وقيمة كانط في مواجهته لديكارت وقيمة هيقل في مواجهته لكانط وماركس في مواجهته لهيقل··· إن قيمة عمل الفيلسوف تتحدّد أولا بمدى صدق ما يعرف عن الفلاسفة السابقين وتحدّد ثانيا بقوة النقد وعمقه الذي يسلّطه عليهم ويتحدّد ثالثا بقوة اليقين الذي يؤسّسه بديلا للأقوال الأولى التي سبق دحضها وإبراز تهافتها، في هذا المعنى ينخرط عمل الغزالي بل إن الغزالي كان في كل خطواته واضحا مجتنبا الخلط، وهدف المقاصد غير هدف التهافت يقول الغزالي في التهافت : "فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلّ منهم فيما يتعلق بالإلهيات كاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء"[14] ثمّ يحدّد الغزالي هؤلاء الفلاسفة في شخصية الفارابي وابن سينا لأنهما اعتمدا في فلسفتهما على قول أرسطو الذي كان قد ردّ على أستاذه أفلاطون ولذلك يوضح الغزالي هدف الكتاب بقوله : "فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب"[15] أما الدافع وراء هذا النقد فقد حدّده الغزالي بقوله: " أما بعد فقد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف

---

[14]– تهافت الفلاسفة – ص 75 – تحقيق د· سليمان دنيا – الطبعة السادسة – دار المعارف – 1980.

[15]– تهافت الفلاسفة – ص78 – تحقيق د· سليمان دنيا – الطبعة السادسة – دار المعارف – 1980.

الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين"[16] إلى أن يقول "وإنما مصدَر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم..."[17].

يتضح أن كتاب "تهافت الفلاسفة" حكمته أسباب وظروف لا تخرج عن الإطار المعرفي الذي كان عليه العصر آنذاك ذلك أن ابيستيمية العصر وحسب شهادة الغزالي موسومة بالثقافة الفلسفية التي طغى تأثيرها وانتشر إلى درجة أن عامة الناس أصبحوا منساقين وراءهم متبعين لأصولهم وفروعهم مقلدين غير مجتهدين "لا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي"[18]. إن هذا الانتشار للثقافة الفلسفية جعل الناس يخلطون ولا يميّزون بين يقين العلوم الحسابية والمنطقية وظنون العلوم الإلهية وسيكون هذا الانتشار الواسع للفكر الفلسفي وهذا الخلط والغموض وهذه السلبيات المترتبة عنه السبب المباشر والدافع إلى جعل الكتابة الفلسفية مع الغزالي تتخذ توجها جديدا يميز فيه بين ثلاثة أشكال من القول "القول البرهاني والقول الخطابي والقول الجدلي وذلك حسب التصنيف الذي أورده الغزالي والذي استقاه حسب قوله

16– تهافت الفلاسفة – ص73 – تحقيق د. سليمان دنيا – الطبعة السادسة – دار المعارف – 1980.

17– تهافت الفلاسفة – ص74 – تحقيق د. سليمان دنيا – الطبعة السادسة – دار المعارف – 1980.

18– – تهافت الفلاسفة – ص73 – تحقيق د. سليمان دنيا – الطبعة السادسة – دار المعارف – 1980.

من القرآن الكريم[19] "إن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير والمجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الآدامي وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن كان كمن غذى البدوي بخبز البرّ وهو لم يألف إلا التمر"[20].

وهكذا يتدعّم قولنا عن حقيقة مشروع الغزالي الفلسفي بأنه عمل متكامل ومتنوع بدأ بالمقاصد وثنى بالتهافت الذي كان ردا على ما ورد بالمقاصد ولكن سوء الفهم يمكن أن يطرأ على كل من يتناول كتاب تهافت الفلاسفة فرأى الغزالي ضرورة كتابة "معيار العلم" الذي حدد له باعثين الأول خاص بطبيعة العلم وأنه يفرض معرفته بطرق الفكر والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والعبر ليكون المعيار بالنسبة إلى العلم كالعروض بالنسبة إلى الشعر أما الثاني فهو "الاطلاع على ما أودعناه كتاب "تهافت الفلاسفة" فإنّا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على

19- جاء في القسطاس المستقيم قول الغزالي : "أما ميزان الرأي والقياس فحاشى لله أن أعتصم به، فذلك ميزان الشيطان ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة فأسأل الله تعالى أن يكفي شره عن الدين فإنه للدين صديق جاهل وهو شر من عدو عاقل ولو رزق سعادة مذهب التعليم لتعلم أولا الجدال من القرآن حيث قال تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" وعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم، وبالموعظة وبالمجادلة قوم" – ص 40 – طبع دار المشرق – بيروت.

20- القسطاس المستقيم – ص 42 – طبع دار المشرق – بيروت.

انتبه إلى معنى الرأي هنا وأنه ليس العقل.

حكم اصطلاحات فهذا أخصّ الباعثين والأوّل أعمّهما وأهمّهما"[21] إن "معيار العلم" بهذا المعنى وإن كان أداة أساسية لفهم "تهافت الفلاسفة" فإنه ميزان للبحث والافتكار وصيقل للذهن ومشحذ لقوة الفكر والعقل وهذه الغاية هي التي نعتها الغزالي "بالأهم" لأنها ستصاحب بناء صرحه الفلسفي الذي يجمع عالم الغيب والشهادة الميتافيزيقي والفيزيقي وغيرهما في وحدة مسكونة بالتنوع ومحكومة بميزان يعتقد الغزالي أنه الميزان الذي وضعه الله اعتمادا على قوله تعالى : "الرحمان علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان... والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان"[22] وفي هذا الصدد يقول الغزالي "واعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته"[23] ولذلك كان العلم الحقيقي عند الغزالي هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالنفس وصفاتها والعلم بملكوت السماوات والأرض وغيره أي جملة العلوم النظرية التي لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم. ذكر الغزالي حقيقة هذا العلم في كتابه "ميزان العمل" في قوله : "وذلك يرجع إلى العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السماوات والأرض وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث أنها مرتبطة بقدرة الله عز وجل لا من حيث ذواتها"[24] وإن هذا

21- معيار العلم – ص 60 – تحقيق د. سليمان دنيا – دار المعارف بمصر – طبعة 2 – 1969

22- سورة الرحمان – 1 – 4- 7 – 9-

23- القسطاس المستقيم – ص 43 – دار بيروت – 1983

24- ميزان العمل – ص 37 – دار الكتاب العربي – بيروت – 1983

العلم المتصف بالثبات غير الخاضع لصروف الدهر والزمان هو العلم الإلهي أو الميتافيزيقي الذي يخضعه الغزالي لفعل العقل والتعقل ولمعايير المنطق وموازينه منسجما في ذلك مع ما أورده في كتابه "تهافت الفلاسفة" حيث كشف تهافتهم وتناقضهم في الأمور الإلهية حيث تساهلوا غاية التساهل ولم يوفوا بالشروط التي وضعوها في منطقهم وليس متناقضا كما يشاع عند جل من تناول الغزالي بالبحث والتمحيص ذلك أن نقد الفلاسفة موجّه إلى الموضوع الإلهي وإلى تناقض الفلاسفة في استخدامهم للمنطق أي أن الغزالي لم يرفض استخدام العقل في العلوم الإلهية ولكنه رفض الاضطرابات والتناقضات التي وقعوا فيها وبالتالي العقائد التي بنوها وأشاعوها بين الناس وكما يوجز الغزالي ذلك في المنقذ بقوله : "وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها"[25] فإن طبيعة ممارسته الفلسفية بلغت ذروتها بكتابة معيار العلم غير أن هدف هذه الممارسة لم يتحقق بعد لأنه يفتقر إلى الوجه الثاني للعلم ألا وهو العلم العملي ذلك أن العلم ينقسم إلى علم نظري وعلم عملي وكما أنه وضع للعلم النظري معياره وقسطاسه ومحكّه، فإن العلم العملي بحاجة إلى ميزان يناسبه وهذه الحاجة تفطّن لها الغزالي وأفرد لها كتابا خاصا متمما بها حلقات صرحه وواضعا بصورة واضحة ونهائية ومتينة أسس بنائه الذي يرنو إلى تحقيق السعادة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بالعلم

---

[25]- المنقذ من الضلال – ص 106 – تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد دار الأندلس 1981.

والعمل ولذلك يذكر الغزالي في مطلع كتابه "ميزان العمل" ضرورة هذا الكتاب وأهميته بعد ما فرغ من تصنيف "معيار العلم"[26].

إن ما سبق تقديمه حول حقيقة بناء الغزالي الفلسفي يمكن تحديده على الوجه التالي : بناء الأداة وهي العقل وتحقيق هدف التعقل وهو الحق وغاية التعقل العمل وغاية العمل السعادة. ولا يمكن أن تكون هذه الدائرة تامة إلا بعد إقامة نقد صارم وبليغ للفكر القائم بعد توضيحه وتبيينه وهكذا يكون بناء الغزالي الفلسفي يحمل وجهين متقابلين وجه نقدي ووجه تأسيسي، أما الوجه النقدي فيحمل مرحلتين : مرحلة التوضيح والتقديم (كتاب مقاصد الفلاسفة) ومرحلة الدحض والنسف (كتاب تهافت الفلاسفة)، وأمّا الوجه التأسيسي فيحمل أساسين: الأول نظري (كتاب معيار العلم) والثاني عملي (كتاب ميزان العمل). فيكون تفلسف الغزالي موجّها نحو المضمون والمنهج في مستوى النقد لكنه في مستوى التأسيس يؤكد على المستوى المنهجي لخطورته وأهميته وبالتالي يمكن أن نفهم مواقف الغزالي في بقية كتبه اعتمادا على هذا التحديد. ومن جهة أخرى يجب التنبيه إلى طبيعة تفكير الغزالي وممارسته الفلسفية في وجهيها النقدي والتأسيسي، هذه الطبيعة التي تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الإنسان الذي تتفاعل فيه الخيالات والأوهام والأفكار وتؤثر فيها التربية والجبلّة، كما تأخذ بعين الاعتبار طبيعة المجتمع عموما حيث نجد فيه العاقل الحكيم والبسيط الساذج، من بينهما ممن ولع بالجدال والمناظرة فلم يطمئن إلى عامة الناس ولم يحقق درجة الحكمة فهو في موقع بين بين لا من هؤلاء ولا من أولئك

---

[26]– ميزان العمل – ص 5 دار الكتاب العربي – 1983.

وحصيلة هذا القول أن الغزالي في كتاباته الفلسفية سواء كان ناقدا أو عارضا أو مؤسسا يستحضر في ذهنه ثلاثة شروط أساسية وهي طبيعة المتلقي وطبيعة المنهج وهدف هذا الانتباه تحديد وجه الحقيقة وحقيقة اليقين.

إن تأملنا لكتاب "ميزان العمل" يدخل إذن داخل هذا الزخم المعرفي/المنهجي الذي أقامه الغزالي فكأننا داخل هذا الكتاب أمام لبنة أخيرة في مشروعه التي لا يمكن أن نحدد مكانها ومكانتها إلا بالنظر إلى طبيعة بنائه وطبيعة الدور الذي أعطاه الغزالي لهذا الكتاب فهل هو كتاب في الأخلاق على غرار كتاب أرسطو أو كتاب مسكويه أو هو كتاب في العلوم النفسية أو في العلوم السياسية. لا يمكن في هذا المستوى تحديد طبيعة هذا الكتاب ولكن المسلّم به أيضا أنه كتاب في الفلسفة العملية التي تفترض علما بالفلسفة النظرية. فما هو وجه العلاقة القائمة بين العقلي والعملي في فلسفة الغزالي من خلال "ميزان العمل"؟ وما هي رؤيته للعالم وللإنسان حسبه؟ ولبيان هذا الإشكال لا بد من التعرف على طبيعة النفس والعقل وفيها ندرك ولادة الذات وتأسيس العلم وتأسيس العمل وضمن العقل العملي يجب التعرف على طبيعة العلم العملي ومن خلاله تبرز ملامح الفلسفة الأخلاقية والنفسية لننتهي إلى مناقشة أساس الأخلاق ودور التربية والتعليم لنتخلص إلى غاية فلسفة الغزالي في هذا الكتاب، ألا وهي قوله في السعادة. ومن خلال تحليل معنى السعادة يبرز موقف الغزالي من الحضارة والإنسان والعالم مع تقييم هذه الرؤية اعتمادا على بعض الرؤى المعاصرة لنستنتج في الأخير مدى حضور الغزالي اليوم في العلم والعمل.

الباب الأول: فلسفة النظر (في النفس والعقل)

الفصل الأول : ولادة الذات

كيف يصبح الدين مشرّع السؤال وكيف يصبح المتدين محبّا للسؤال حاثا عليه؟ وإذا كان السؤال أصل الحكمة فإن السؤال عن المبدأ أو العلة الأولى والسبب الأقصى يمثل الحكمة الأولى والطريق نحو الخير الأسمى[1] وإذا كانت الدهشة عند اليونان الباعثة الأولى على التفلسف وطلب الحكمة[2] فإن الدين عند الغزالي هو الباعث الأول على التفكير، وليس التفكير هنا رياضة ذهنية لا غاية لها ولا هدف وإنما القصد منه طلب الحق وتمييزه عن شبيهه والحكم على المذاهب والفرق بعد إدراك جوهرها وفحص حقيقة علمها فإن الحق ليس مبثوثا في ثانيا الدين وإنما هو كامن داخل الفرق واختلافاتها والمناهج وتشعباتها. ومن طلب التأمل وارتضى المعاناة حياة يكون قد وضع

1- يقول أرسطو "ان الذي يريد المعرفة لذات المعرفة من الأولى أن يختار العلم المكتمل أي علم ما يمكن معرفته على الوجه الأفضل وهو المبادئ والعلل التي يمكن معرفة الأشياء الأخرى بواسطتها وانطلاقا منها ولا تعرف المبادئ والعلل بواسطتها والعلم الأسمى هو ذلك الذي يعلم الغاية التي من أجلها ينبغي أن تقوم بكل شيء وهذه الغاية هي الخير لكل موجود وبصفة عامة الخير الأسمى في مجموع الطبيعة "أرسطو : الميتافيزيقا الكتاب الأول الجزء الأول.

2- يقول أرسطو "ان الدهشة هي التي دفعت بالمفكرين الأول كما هو الأمر اليوم إلى النظر الفلسفي".

أرسطو ما بعد الطبيعة أ II 982 ب 10

قدميه على أول طريق العلم. إن هدف الغزالي ليس معرفة العلم وإنما "غاية العلوم وأسرارها وغائلة المذاهب وأغورها"[4] فالعلم قائم حقيقة بين المدارس والقصد إدراك غاياته وأسراره أي أن أول قصد رآه الغزالي قصد نقدي يتخذ العلوم موضوعا.

إن نقد العلم يقوم على تأمله وفحصه عن قرب، وغاية النقد استخلاص الحق واستخراجه من بين اضطراب الفرق القائمة والماسكة بزمام المعرفة الحاملة للواء الحقيقة أي أن الحقيقة لا تخرج عن العلوم القائمة وأنه لا يمكن استخلاصها إلا بعد تأمل الإنتاج العلمي تأملا كافيا قائما على الاستقراء والمقارنة معتمدا أسلوب التحقق من صدق المناهج والطرق.

إن مشروع الغزالي حسب ما تلخصه تجربته في "المنقذ" هو تأمل الإنتاج العلمي القائم في عصره فكأنه يريد تأسيس قول بعدي يتخذ من العلم القائم موضوعا ومن المقارنة أسلوبا ومنهجا أي دراسة شروط إنتاج المعرفة عن طريق دراسة مبادئها وأسسها لتقييمها. هذا العمل الايبستمولوجي بالمعنى الاصطلاحي يمثّل نقطة الانطلاق في فلسفته كما عرضها ملخصة في المنقذ باعتبار هذا الكتاب يمثل ترجمة حقيقية عن مساره الفلسفي منذ بدايته في ريعان شبابه إلى آخر كهولته وقد أناف السن على الخمسين.[5] إن انتشار الفكر الدوغمائي والإيمان الساذج في عصره دفع الغزالي[6] إلى النظر في حقيقة العلم القائم وهو

4– الغزالي : المنقذ من الضلال ص 77.

5– الغزالي المنقذ من الضلال ص 79

6– "كل فريق يزعم أنه الناجي وكل بما لديهم فرحون" الغزالي المنقذ ص 78.

همّ ايبستمولوجي كما دفعه إلى الدخول في مغامرة التأسيس.[7] فيكون مشروع الغزالي الفلسفي ايبستمولوجيا من جهة وعلميا من جهة أخرى استئناسا بحديث كثيرا ما يعود الغزالي إليه "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدّد للأمة دينها".

إن الحديث عن هذين الوجهين بصورة منفصلة ليس له إلا سبب منهجي، ذلك أن كتابات الغزالي تقرن بينهما في أغلب الأحيان إذ نجد الجانب النقدي والتأسيسي متحايثين متلازمين.

ينحو الغزالي في فلسفته منحى واقعيا يتمثل في النظر إلى حقيقة العلم القائم في عصره ولم تكن نظرته نظرة مؤرخ أو صاحب مذهب مقلّد وإنما نظرة ناقد متأمل اتخذ من علوم عصره معمل بحث ومخبر كشف دون انحياز "وكلّ فريق يزعم أنه الناجي وكلّ بما لديهم فرحون"[8].

وإذا كان الزعم هو المنطلق فلا يمكن أن نقول عن الغزالي إنه يبحث ليؤكد صدق وجهة وتهافت أخرى بل يعبّر عن ذلك صراحة بقوله : "أتفحص عن عقيدة كلّ فرقة وأستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة لأميّز بين محقّ ومبطل ومتسنّن ومبتدع"[9]. إن حقيقة البحث

7- معيار العلم – ص 258

"وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري

فقلت في نفسي: أولا إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهي"

الغزالي : المنقذ ص 82 *المنقذ. المقدمة سألتني أيها الأخ في الدين...

8- معيار العلم – ص 185

9- المنقذ – ص 80

الابيستمولوجي يتجاوز حدّ عرض العلم القائم إلى اتخاذ بعد نقدي قد يصل إلى التشهير واستعمال الفضيحة على حدّ عبارة نيتشة.

مستويات الممارسة الابيستمولوجية :

أولا : عرض العلم القائم عرضا موضوعيا.

ثانيا : تقديم الحكم أو البعد النقدي

ثالثا : التجاوز والتأسيس.

استعمل الغزالي هذه الخطوات استعمالا دقيقا وقد عبّر عن هذا المعنى بقوله "ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار وما استفدته أولا من علم الكلام وما اجتوية ثانيا من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام وما ازدريته ثالثا من طرق التفلسف وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف وما انجلي لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق"[10].

لو تأملنا هذا المخطط الذي وضعه الغزالي يمكن أن نستنتج حقيقة المشروع الذي يريد الإقدام عليه أو الذي أقدم عليه حقيقة لأنه يتحدث عن فعل مضى، ذلك أن المنقذ حكاية عن أمر وقع ووصف لأحداث مرّت ومواقف اتخذت.

ومن أهمّ الاستنتاجات يمكن أن نذكر أن :

- الحق موجود بين الفرق والهدف استخلاصه منها.
- موقف الغزالي من علم الكلام لا يتجاوز حدّ الاستفادة.

---

[10]– المنقذ ص 77 – 78

- موقفه من أهل التعليم والفلسفة والتصوف موقف واحد موجّه نحو نقد الطريقة.
- موافقته على لباب الحق الموجود في مختلف أقوال الخلق.

وكلّ هذا يعني أن الغزالي وإن نقد الفرق والمذاهب والفلاسفة والمتصوّفة فلا يعني هذا أنه لا يأخذ ببعض أقوالهم بل أن كتب الغزالي تكشف لنا بوضوح أن الغزالي صاحب "تهافت الفلاسفة" يعود إلى أقوال الفلاسفة وبعض حججهم دون أن يرى حرجا في ذلك لأن نقده لهم ليس في مستوى الحقائق وإنما في مستوى الطريقة والمنهج ولا شك أيضا أن نقد الطريقة يجرّ وراءه نقد بعض الأفكار والنتائج ولكنها نتائج ضيقة ومحدودة محصورة في المسائل التي كفّر فيها الغزالي الفلاسفة، كما أن الغزالي الذي فضح أمر الباطنية لم يتجاوز في عمله هذا النقد المنهجي أي نقد منهج التفكير عند الباطنية دون أن يعني هذا أنه يختلف معهم في كل حقائقهم، وإنما في بعضها. كما أن الغزالي الذي ارتضى طريقة المتصوفة نقد عديد الحقائق عندهم كالفناء والوحدة وغيرهما وكلّ هذا يدلّ على أن الغزالي في ممارسته الفلسفية النقدية توجّه نحو المناهج ناقدا طاعنا وليس إلى الأفكار ذاتها لأن المنهج الموصل إلى حقّ ما لا يعني أنه ناجح في الوصول إلى حقّ ثان وهو نفس ما انتبه إليه في "تهافت الفلاسفة" وفي "المنقذ" من أن أدلة الفلاسفة في الإلهيات ليست بنفس القوة التي عليها في الرياضيات والمنطق وهذا سبب كاف لنقد منهج تفكيرهم وأسلوب نظرهم لأنّ الغزالي يهدف إلى الكشف عن حقائق الأمور وهذا الكشف يشترط معرفة

بحقيقة العلم الذي عرّفه بقوله "فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[11]. وإذا اتفق الفلاسفة في الرياضيات والمنطق واختلفوا في الإلهيات، فهذا يعني أن علومهم خالية من كل ثقة وإمكان الغلط والوهم حاصل لا محالة. فعلمهم إذن ليس يقينيّا والمطلوب الكشف عن هذا اليقين، والعلم الموصل إليه، وهو ما سيتولّى إنجازه في القسم الخاص بالتأسيس الذي يأخذ شروطه من نفس المخطط السابق الذي عرضه في المنقذ، وهو أن يتخلص وأن يكفّ عن التقليد أولا وهي جرأة مطلوبة إذا حصلت وتمّت واستوثقت يبدأ التأسيس، وعلامته أن تعرف أولا نفسك وقواها وخواصّها[12] لأن ملاك الأمر حسب الغزالي ينحصر في معرفة النفس، لأن هذه المعرفة تمثّل شرطا أوليا لأيّ معرفة أخرى كمعرفة الربوبية ومعرفة الطبيعة والملك والملكوت...

فان نجاح أمر الإنسان معرفة وسلوكا وفشله أيضا مرتبطان بمعرفة النفس وتزكيتها وبجهله بها وتدنيسها ومن ثم يصبح السؤال عن حقيقة النفس في نسق القول عند الغزالي سؤالا مشروعا؟

1- حقيقة النفس : وجودها

احتلّت قضية النفس موقعا هاما عند الفلاسفة منذ عهد اليونان الأول ولكنها أضحت إشكالا قائم الذات مع أفلاطون وأرسطو لأنهما أفردا في الحديث عنها أبوابا مستقلة تدلّ على صعوبة

11- المنقذ من الضلال ص 82

12- ميــزان العمل ص 17.

الموضوع وأهميته وفي نفس الوقت على دقته فقد عرض أفلاطون إشكالية النفس وخلودها في كتب عديدة ومن أهمها نذكر "الفيدون" حيث ناقش مع "سيمياس" و"قابس" مسألة خلود النفس وبقطع النظر عن المواقف المذكورة فإن إحساسا عاما كان مسيطرا على أفكارهم وهو صعوبة المشكلة وغموضها إلى درجة أن سيمياس ذكر أن العلم بحقيقة مثل هذه الأمور ممتنع أو عسير جدا في هذه الحياة ولكن من الجبن اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل فيجب إما الاستيثاق من الحق وإما إن امتنع ذلك استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة، كما يخاطر المرء يقطع البحر على لوح خشب ما دام لا سبيل لنا إلى مركب أمتن وأعني إلى وحي الهي، وقد بقي سيمياس مصرا على هذا الموقف رغم اقتناعه بما ورد بالمحاورة من أن النفس لا تقبل الموت وذلك لأن له شعورا مزدوجا بعظم المسألة وبالضعف البشري يضطره إلى بعض التحفظ، ويزيد قائلا بل إن المقدمات أنفسها مفتقرة إلى بحث أوكد[13] كما أن أرسطو وإن كان مختلفا في جوهر فلسفته عن أستاذه أفلاطون فإنه أدرك أهمية هذا المبحث وحاول توضيحه بصورة دقيقة تجاوز فيها أفلاطون وذلك اعتمادا على قوله بالهيولى والصورة فالنفس هي الصورة أو هي "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[14] وبما أن النفس صورة للجسم الطبيعي فإن النفس لا تنفصل أبدا عن الجسم بل هي تكون مع

13– محاورة الفيدون أفلاطون ص 160 ترجمة زكي نجيب محمود – راجع تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم دار القلم بيروت ص 91

14– أرسطو في النفس : عبد الرحمان بدوي ص 57

الجسم جوهرا واحدا هو الكائن الحي ومنه الإنسان أي أن الصلة بين النفس والجسم ذاتية وليست عرضية وقد حاول فلاسفة الإسلام الفارابي وابن سينا الخوض في هذه القضية فنجدهما تارة مع أرسطو وطورا مع أفلاطون لأنهما آمنا بضرورة التوفيق بين الفيلسوفين والاقتراب أكثر إلى مفهوم النفس كما يمكن فهمه من تعاليم الإسلام غير أن ابن سينا كان في بحوثه أكثر دقة عندما تحدث عن الأنية وأثبت الذات وجوهريتها في مقابل إثباته للجسد وجوهريته، اعتبارا بهذه الاجتهادات يعلن الغزالي صراحة بأن النفس من أمر الله موضحا قوله بالآية القرآنية الدالة على نفس المعنى "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي"[15] ويؤكد أنها نتيجة النفخ الإلهي عند تمام الجسد "ونفخت فيه من روحي"[16] وكأن الغزالي ينطلق في معالجته هذه من النقطة التي كانت غائبة عند سقراط وسيمياس وهي الوحي الذي جعله أوثق دليل يمكن الاعتماد عليه في مثل هذه المسائل غير أن هذا الدليل المتين الغائب عند اليونان حاضر عند المسلمين ولا يمكن للغزالي أن لا يستفيد منه وأن لا يعتمد عليه لأنه الأقوى والأقوم ولكن هذه الحجة القويمة يمكن التعبير عنها بأساليب مختلفة حاول الغزالي أن يقدمها مختصرة باعثة على مزيد التفصيل والتطويل لمن أراد الاستيثاق أكثر والغزالي في هذا الباب يتسلّح بسلاح نقلي هو الوحي الغائب مع اليونان رغم أنه الأوثق عندهم لووجد، وبسلاح عقلي هو البرهان الفلسفي المشترك عند كل الفلاسفة ولذلك سوف لن نجد الغزالي مجددا

---

[15]– الإسراء الآية 85

[16]– الحجر الآية 29

في ما سيذكره وإن كان مجدّدا في كيفية عرضه، ذلك أن تفاصيل ابن سينا وبراهينه مذكورة عند الغزالي بوجوه متعددة رغم أن الغزالي كان قد أثبت تهافتها في التهافت ولكن هذا التهافت لم يكن يهدف إلى بطلان قولهم وإنما إلى بطلان طريقتهم لأنها مشبعة بالتناقضات فلو خلصنا طريقتهم وأقوالهم منها سلمت وأضحت حجة موثوقا بها وذاك هو ما فعله الغزالي عندما يعيد صياغة حجج ابن سينا أو يعيدها في حرفيتها في بعض كتبه الأخرى كمعارج القدس أو القسطاس المستقيم أو الإحياء نفسه.

إن البرهنة على وجود النفس من خلال "ميزان العمل" غير ممكنة لأن هذا الكتاب لم يقدّم حججا ولا براهين على وجودها لأن غرض الكتاب غير معني بهذه المسألة ولكن الغزالي يشير إلى أن إدراك النفس لا يكون حسيا وهذا تحديد بالسلب ويردف ذلك بتحديد إيجابي يضع فيه طريقتين مختلفتين لإدراك النفس : الأولى أنها تدرك بالعقل والثانية أنها تدرك بآثارها وأفعالها[17] وسوف يعتني الغزالي بالمستوى الثاني لأنه يمثّل جوهر غرض الكتاب أي الحديث والتعرف في آثار النفس وأفعالها وهذا باب كبير وخصب سيظهر فيه الغزالي عبقرية فذة لأنه سيظهر في شكل عالم النفس العارف بطبيعتها والمدرك لدائها وأدوائها والمتمكن من أحوالها. إن هذا العمل الذي سيقدم عليه الغزالي سيجعله مجدّدا بحق لأنه سيضع أصول البحث النفسي العام وأصول البحث النفسي الوقائي والعلاجي بعيدا عن المعالجات

---

[17]– يقول الغزالي في الميزان ص 20 : وبالجملة فالنفس أعز من أن تدرك بالحواس الخمس بل تدرك بالعقل أو يستدلّ عليها بآثارها وأفعالها.

الميتافيزيقية ولذلك نفهم سبب عدم تعرّض الغزالي لهذه الناحية في كتابه هذا لأنه كتاب علم مخصوص بالنشاط النفسي يدرس فيه الوقائع النفسية ويحدّد فيه طبيعة السلوك وحقيقة الدوافع وعلاقتها بالإرادة والضبط والكسر إلى جانب تحليل الحياة الوجدانية والانفعالات والعواطف وعلاقة كل هذه القوى والظواهر بالإدراك والمعرفة وطلب اليقين والكشف والحدس والتعقل لكن هذه الدراسة النفسية الجريئة قدّم لها ببحث عن السعادة وعلاقتها باليوم الآخر، وذلك لأن رؤية الإنسان للعالم تحكمها الوحدة والتكامل· أما إذا نزلنا إلى مستوى التفكير في حقيقة الرؤية سنضطر بحكم المنهج إلى إحداث حدود تفصل القضايا بعضها عن بعض ولا يعني هذا أن الغزالي مسلّم بوجود النفس بل إن كتبه الأخرى زاخرة بالحجج العقلية والنقلية وإن كان قد أشار في هذا الكتاب إلى الحجة العقلية التي نجدها واضحة في معارج القدس والتي أثبت فيها الغزالي وجود الذات منتصرا إلى فكرة ابن سينا وفاتحا بذلك فلسفة الذات والوعي على مصراعيها لان اليونان لم يعن بإشكالية الذات لأنه كان موجّها مباشرة إلى الأشياء كما هي صارفا النظر عن الصلة بين إدراك الأشياء والأشياء كما هي وهذا يعني أن الفلاسفة اليونان لا يفرّقون بين الذات والموضوع أو بين إدراكهم للطبيعة الداخلية والطبيعة الخارجية أي إنكار القدر الكبير الذي للوعي في تصوّر الأشياء وتصوّر وجود الأشياء أي أن اليونان لم ينته إلى القول بأن العالم الخارجي من صنع عقولنا وأنه لا وجود له إلا على أساس أن ثمة ذاتا تضعه وتفترضه[18] إن هذه الذات الغائبة في الفلسفة اليونانية

---

18 – عبد الرحمان بدوي : ربيع الفكر اليوناني ص 44 – 48.

والتي أعلن ظهورها العصر الحديث إثر موجة الشك التي سادت العصر الحديث مع بيكون وديكارت في قيمة العلم اليوناني والتي أفضت إلى تأسيس الذات سواء مع الكوجيتو الديكارتي أو مع غيره من فلاسفة الحداثة ككنط وفيشتة· وجوهر قولهم يصرّح بأن هناك وجودا روحيا هو الأساس في كلّ تصوّر أو أن الوجود كله هو قوة روحية تتمثل وتتصور· إن الحداثة في القرن السابع عشر وبعده قامت على فلسفة الذات عكس التفكير اليوناني، لقد وقع اكتشاف الذات كشيء موجود ووقع البحث عن ماهيته وأنها جوهر وهي فكر محض وأن اكتشاف الوجود يأتي بعد اكتشاف الذات وتأسيسها لأنها شرط إدراك الوجود وهكذا "فمعرفة النفس أيسر من معرفة الجسم"[19] فالذات عند ديكارت جوهر بسيط مطلق يعرف نفسه بنفسه مباشرة وهو مصدر كلّ معرفة وهو ذهني يتميز عن الجسم وروحاني يتميز بالضروب الأخرى غير أن كانط يعتقد أن الذات لا نصل إليها إلا بتحليل استردادي أي عن طريق تحليل عملية المعرفة فللكوجيتو أهمية تتحدّد في أنه عامل توحيد فإذا كانت مسألة الذات عند ديكارت قائمة على فكرة البداهة فإن الذات عند كانط قائمة على فكرة التكوين· لا شك أن الفلسفة الحديثة التي انطلقت مع الكوجيتو الديكارتي ستعرف هزة عنيفة مع البحوث النفسية التي أنتجتها المدرسة الفرويدية في قولها باللاّوعي ومع ذلك فإن فكرة الذات تبقى دوما المركز الذي يدور حوله التفكير سواء بالنفي أو بالإثبات، سواء أقررنا بأنها سيدة في بيتها أو أنها لم تعد سيدة في بيتها إن هذا التمييز الذي أحاطت به الفلسفة الحديثة نفسها نجد له جذورا في

19- ديكارت التأملات التأمل الثاني

أعمال ابن سينا والغزالي وإن كان هذا القول يحتاج إلى إثبات لا يمكن أن يتولّى أمره إلا بحث تاريخي عميق وجريئ، أمّا دورنا هنا لا يتجاوز حدّ الكشف عن حقيقة الذات التي عرفها الغزالي بصرف النظر عن الرأي السائد من أن مصطلح الذات مصطلح حديث ديكارتي المنشأ والأصل.

2- حقيقة الذات :

لا شكّ في أن تناول هذه القضية لا يكون إلا ميتافيزيقيا ولذلك قلنا لم يفرد لها الغزالي موقعا في الميزان وإنما نجده قد أفاض القول وعمّق النظر في مسألة النفس والذات في كتب عديدة من أهمّها نذكر معارج القدس في مدارج معرفة النفس وفي الإحياء وفي معراج السالكين وفي الرسالة اللدنية وغيرها.

"ينبغي لكلّ عاقل أن يكون الله سبحانه وتعالى أول كل فكر له وآخره، وباطن كلّ اعتبار وظاهره، فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر إليه وقدمه موقوفة على المثول بين يديه مسافرا بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى"[20] ولا يتسنى للإنسان تحقيق ذلك إلا عن طريق معرفة النفس كما هو في صريح الحديث : "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و"أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه"، وقد اعتمد الغزالي في معرفة النفس على مخّ ما تؤدي إليه البراهين ولباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمرها، وكونها منزهة عن صفات الأجسام ومعرفة قواها وجنودها ومعرفة حدوثها وبقائها وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة على وجه يكشف الغطاء ويرفع الحجاب ويدلّ

20- معارج القدس ص 6

على الأسرار المخزونة والعلوم المكنونة المضنون بها على غير أهلها"[21]. إن هذا النص يكشف لنا طبيعة الموضوع وطبيعة المنهج وطبيعة النتيجة.

أمّا عن الموضوع فهو ميتافيزيقي منزّه عن صفات الأجسام وأمّا عن المنهج فهو برهاني عقلي وأمّا عن النتيجة فهي اليقين الدال عن كشف الغطاء. وهذا يعني أن الكشف في مثل هذه المواضيع عقلي وبرهاني وليس ضرورة أن يكون صوفيا إلا إذا كان صوفيا عقليا. ولعل هذا المعنى هو الأقرب إلى فهم الغزالي في تعرفيه للعلم اليقين بأنه الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب.[22] فالانكشاف إذن عقلي برهاني في هذا المستوى كما يوضّح بذلك صراحة قول الغزالي في نصه الآنف الذكر. وإذا تمّ له هذا الكشف البرهاني أمكن له أن ينعطف على معرفة الحقّ جلّ جلاله لأنه الغاية. وكلّ علم لا يحقّق غايته يكون ضائعا، وعند تحقيقها يكون من الذين يسّر لهم السفر في ملكوت الله الذي يسفر فيه عن وجه المعرفة وتنحلّ فيه أزرار الأنـــوار[23] وبالتالي فإن الناس في هذه الدرجة متفاوتون، فالجامد البليد الذي يأخذ العلم بالتقليد فهو عن معرفة هذه العلوم بعيد إذ كلّ ميسّر لما خلق له، ومن خلع عن نفسه التقليد وطلب المعلوم الأسمى يكون ممن وهبه الله كمال الدرك من وفور العقل وصفاء الذهن وصحة الغريزة واتقاد القريحة وحدة الخاطر وجودة الذكاء والفطنة وجزالة الرأي

21- معارج المقدس ص 6

22- المنقذ ص 82

23- معارج القدس ص 7

وحسن الفهم فما عليه إلا أن يستعمل هذا الفكر وأن يستثمر هذا العقل بطول التأمل وإمعان النظر مستعينا بالخلوة وفراغ البال والاعتزال عن مزدحم الأشغال والقيام بوظائف العبادات حتى يصل إلى كمال العلوم.[24] إن صحة العقل وعدم اعتلاله هبة من الله وليس اكتسابا ولكن ممارسته وطلبه اكتساب حدّد له الغزالي شروطه[25]. وهكذا نعلم أن أصل العلم إدراك الذات إدراكا عقليا ناتجا عن طول فكر وتأمل للمرور إلى العلم الإلهي والسفر فيه وتحقيق السعادة وربما تكون هذه الحالة هي حالة المتصوفة التي حكى عنهم الغزالي في المنقذ بأنهم "أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال" وإن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم بل بالذوق والسلوك"[26]. العلم أولا والذوق ثانيا. هذان هما القطبان في فلسفة الغزالي، وبالتالي فإن المسألة لا تنحصر في البحث عن صحة إيمان الغزالي بالعلم، فهذا أمر يقيني بصريح عبارته وصدق ممارسته. ولكن المسألة في اعتباري يجب أن تتوجه إلى البحث في طبيعة الرباط القائم بين العلم والعقل من جهة، والذوق والعقل من جهة أخرى. فقد علمنا أن العلم مرتبط بالعقل والبرهان كما صرّح الغزالي آنفا وإنّ في العلم انكشافا ويقينا لا يخلطه ريب كمعرفة النفس وطبيعتها وأصلها ومصيرها وقواها... ولكننا لا نعلم عين اليقين هل الذوق مرتبط بالعقل

24- معارج القدس ص 8 . يذكرنا هذا القول بما اشترطه ديكارت في تأملاته : التأمل الأول الطبعة الثالثة 1983 ص 47 و 50.

25- تعج كتب الغزالي بهذه المسألة وخصوصا في الإحياء وقد خصص لها رسالته أيها الولد مثبتا طريقة اكتساب العلم والبروز فيه.

26- المنقذ من الضلال ص 133

أم بغيره خصوصا وأن العادة جرت عند المفكرين إلى إقحام الذوق في باب الشطحات الصوفية البعيدة عن أمر التعقل، وبالتالي لا يمكن الخروج من هذا الإشكال إلا بمعرفة حقيقة العقل عند الغزالي وهذا لا يمكن الدخول إليه مباشرة وإنما يجب التحقق أولا من طبيعة الذات عنده لأن العقل مرتبط بها إن لم يكن وجها من وجوهها وقوة من قواها فما الذات إذن؟

3- الوعي بالذات :

أ- الوعي الذاتي

عندما يعرّف الغزالي النفس الإنسانية يعرّف معها الجسم ومن خلاله يستخرج معناها ويثبت وجودها فما هو الجسم أولا؟

عرّف الغزالي الجسم في معيار العلم بقوله : "الجسم اسم مشترك قد يطلق على المسمّى من حيث أنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة أعني أنه ممسوح بالقوة وإن لم يكن بالفعل".

وقد يقال جسم لصورة يمكن أن يعرض فيها أبعاد كيف نسبت طولا وعرضا وعمقا ذات حدود متعينة وهذا يفارق الأول في أنه لو لم يشترط كون الجملة محدودا ممسوحا بالقوة أو بالفعل أو اعتقد أن أجسام العالم لا نهاية لها لكان كلّ جزء منها يسمّى جسما بهذا الاعتبار ويقال جسم لجوهر مؤلف من هيولي وصورة وهو بالصفة التي ذكرناها فتسمّى جسما بهذا الاعتبار والفرق بين الكمّ وهذه الصورة أن قطعة من الماء والشمع كلّما بدّلت أشكالها تبدلت فيها الأبعاد المحدودة الممسوحة ولم يبق واحد منها بعينه واحدا بالعدد وبقيت الصورة القابلة

لهذه الأحوال واحدة بالعدد من غير تبدل[27]. والصورة القابلة لهذه الأحوال هي جسمية وكذلك إذا تكاثف الجسم مثلا كانقلاب الهواء بالتكاثف سحابا أو ماء أو تخلخل مثل الجمد لما يستحيل صورته الجسمية واستحال أبعاده ومقداره ولهذا يظهر الفرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكمّ وبين الصورة التي هي من باب الجوهر"[28] ومعنى الجوهر هنا ما عرّفه الغزالي عندما قدّم أربعة تعاريف له وما يناسب الصورة بما هي جوهر هو التعريف الرابع وهو قوله : ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء... الموجود لا في موضوع[29]. يدلّ هذا النص على أن الجسم شئ ذو طول وعرض وعمق وهو جوهر. والصورة القابلة للتغييرات هي الجسمية أي تغييرات الشكل والأبعاد. فالجسمية باقية وإن تغيّرت الأشكال والأبعاد فليس الشيء كونه طويلا هو جسم، بل لأن فيه طولا هو جسم فالصورة الجسمية متغيرة لأنها من باب الكم أما الصورة التي هي الجسمية نفسها فهي من باب الجوهر بمعنى إنها ذات وجودها ليس في موضوع.

27- قارن هذا القول بقطعة الشمع عند ديكارت في تعريفه للمادة على أنها الامتداد فقط (التأمل الثاني)

28- معيار العلم ص 300

29- معيار العلم ص 300 : الجوهر اسم مشترك :

يقال جوهر لذات كل شيء كالإنسان أو كالبياض فيقال جوهر البياض وذاته

ويقال جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل وهو معنى قولهم : الجوهر قائم بنفسه

ج- ويقال جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد ويتعاقبها عليه

د- ما ورد ذكره في (المتن)

إذا كان الجسم بهذا المعنى يمكن أن نفهم ماذا نعني بالنفس.

يورد الغزالي معنيين للنفس الأول يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة أي القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية وهو المفهوم عند إطلاق الصوفية، كما يطلق ويراد به حقيقة الآدمي وذاته وهو الجوهر الذي هو محلّ المعقولات وهو من عالم الملكوت ومن عالم الأمر. وقد يقال عنها إنها نفس مطمئنة أو نفس أمّارة غير أن الغزالي يشير إلى كلمات أخرى ومصطلحات يعتقد أنها ليست بعيدة عن معنى النفس فهو يقول : "ونحن حين أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محلّ المعقولات"[30].

نفهم من هذا أن الغزالي في تعريفه للنفس ينزع منزعا ميتافيزيقيا فالنفس هي حقيقة الآدمي وهي ذاته وهنا يظهر معنى الذات بما هو حقيقة الإنسان، والنفس جوهر لأنها قائمة بنفسها والمعقولات بحاجة إليها لأنها تأخذ وجودها منها أي النفس وبالتالي فهي جوهر وهي من عالم الأمر الإلهي لأنها مبدأ مفارق فهي غير البدن.

إذا كانت هذه المعاني ملتصقة بالنفس مشتركة في تكوين حدّها وحقيقتها فلا بدّ من سبيل لمعرفتها خاصة وأن الغزالي يعتقد أنها من الأشياء الظاهرة والشرع وجّه خطابه إليها ولا يعقل أن يوجّه الخطاب لمعدوم أو إلى شيء لا يفهم الخطاب كالبدن ولكن البرهان العقلي

30- معارج القدس ص 18

يمكن أن يدخل في هذا الوضوح فيزيده جلاء وقربا خصوصا وأن النفس لا يمكن معرفتها إلا برهانيا[31]

وينطلق البرهان من رصد لحقيقة الأشياء عموما فإذا هي مشتركة في أشياء ومفترقة في أشياء ويستحيل أن يكون الشيء المشترك فيه مفترق فيه في نفس الآن لأنه لا يمكن أن يجتمع المتناقضان اعتبارا بمبدأ عدم التناقض وإذا كانت كلّ الأجسام مشتركة في أنها جسم حسب حدّ الجسم الذي سبق بيانه أي يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة، فإنها مفترقة بالتحرك والإدراك فما سبب تحرّكها؟ هل لكونها جسما؟ لو كان التحرّك لجسميتها لكان كلّ جسم متحركا لأن الحقائق لا تختلف في لوازمها وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة، فلا بد أن تحرّكها لمعنى آخر غير جسميتها هو مبدأ للفعل وهذا المبدأ هو النفس فإذا كانت الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق فهذه المعاني لو كانت ناتجة عن الجسمية فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك ونحن نعلم أن الأجسام ليس كلها كذلك لأن الجسمية لا تفترض في حدّها هذا النوع الخاص من التحرّك فهي إذن ناتجة عن مبدأ غير الجسمية وزائد عنها يسمّى نفسا نباتيا وهكذا...[32]

فالنفس إذن مبدأ الفعل في الجسمية لأنها تتجاوزها وفعل النفس ليس من الجسمية بل من ذاتها لأن الحركة من الأعراض الذاتية للجسم

31- ميزان العمل ص 20

32- معارج القدس ص 19

أي تلحقه وتعتريه من حيث أنه جسم لا لمعنى أعمّ منه و لا أخصّ منه بل لذاته[33] وإذا أخذنا الإنسان وجدنا فيه من المعاني ما في النبات والحيوان ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم و لا عرض في جسم و لا وضع له و لا أين له فيشار إليه بل وجوده وجود عقلي أخفى من كل شيء عند الحسّ وأظهر من كلّ شيء للعقل فثبت بهذا وجود النفس الإنسانية وثبت أنها جوهر وثبت أنها منزّهة عن المادة والصورة الجسمانية واعتمادا على قياس منطقي قائم على مبدأ شرطي متصل يقول الغزالي : "إن كان العلم الواحد لا ينقسم وكان كل ما لا ينقسم لا يقوم بمحل منقسم وكان كل جسم منقسما وكان العلم حالا في النفس فالنفس إذن ليست بجسم". وبما أن المقدمات ثابتة ذاتية فإن النفس ليست بجسم لازم واعتمادا على منطق التقسيم يميّز الغزالي بين خمسة أقسام تحدد مبادئ الفعل في الأشياء : ما ليس له شعور وفعله متحد وما ليس له شعور وفعله مختلف وما له شعور ولم يكن له تعقل وما له شعور وتعقل وفعله متحد وماله شعور وتعقل وفعله مختلف.

فما كان فعله متحدا وليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعيا كما في الأجسام الثقيلة من الهبوط وفي الخفيفة من الصعود.

وإن كان فعله مختلفا وليس له شعور فهو النفس النباتي فإن النبات يتحرك حركات مختلفة. وإن كان له شعور وليس له تعقل فهو النفس الحيواني.

33- معيار العلم ص 99

وإن كان له تعقل ومع التعقل اختيار في الفعل والترك فهو النفس الإنساني وإن كان له تعقل وفعله على نهج واحد غير مختلف فهو النفس الفلكي[34] والذي يهمنا من هذا المسح هو النفس الإنسانية لها شعور وتعقل وفعلها قائم على الاختيار فكأن حد النفس الإنسانية يقوم على ثلاثة معاني : الشعور والتعقل والإرادة أو الاختيار. ولذلك يعرّفها بصورة أخرى وأما النفس الإنسانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[35] وواضح من هذا التعريف أن النفس في علاقة مع البدن وأن البدن هو آلة النفس كما سيتضح في فصول قادمة.

ولفهم العلاقة أكثر يعرّف لنا الغزالي حقيقة الإنسان أو ذاته عن طريق التئام جملة من المعاني وهي أنه لا يكون إنسانا إلا إذا كان جوهرا وأن يكون له امتداد في أبعاد تفرض طولا وعمقا وأن يكون مع ذلك ذا نفس وأن تكون نفسه مع ذلك نفسا يغتذي بها ويحسّ ويتحرك بالإرادة. ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهّم المعقولات ويتعلّم الصناعات ويعملها إن لم يكن عائقا من خارج لا من جهة الإنسانية.

فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان هذه الذات باقية فما هو ثابت في الإنسان هو نفسه وما يطرأ عليه ويزول فهو الأعراض.

34- معارج القدس ص 21

35- معارج القدس ص 25

فالإنسان إذن جسم ونفس وليس بدنا ونفسا· لأن في البدن حضورا لبعض معاني النفس كالغذاء والإحساس، ولذلك لا يصحّ البرهنة على وجود النفس من خلال البدن وإنما من خلال الجسم والبحث عما هو خارج عنه وفاعل فيه وإذا كان الجسم جوهرا[36] والنفس جوهرا فإن الإنسان يتكوّن من جوهرين والتئامهما وجملتهما يكوّن ذاتا واحدة هي حقيقة الإنسان غير أن إطلاق الذات على النفس أولى لأنها الباقية بينما الجسم في الإنسان لا يتصف بالبقاء وإنما بالتحوّل لأن جسم الإنسان هو بدنه فكل بدن جسم وليس كل جسم بدنا فالبدنية قائمة في الجسمية لأن البدنية أخصّ والجسمية أعمّ وهذه البدنية معرّضة للتحوّل وبالتالي إلى الفناء بينما النفس ثابتة في الإنسان فهي الأحق بمعنى الذات والبدن هو صورة جسمية من بين صور جسمية أخرى وبالتالي فهي متغيّرة بالتكاثف أو بالكمّ فالجسمية في الإنسان فانية وهي غير الجسمية عموما فالذات هي النفس إذن أي هي "ما هو ثابت فيك منذ كنت"[37] واعتمادا على برهان الرجل الطائر الذي نجده عند ابن سينا والذي نجد له حضورا آخر عند الغزالي يعمّق البرهنة ويوضّح معنى الذات فهي التي لا تحتاج إلى الحواس أو لأعضاء ومع ذلك "أنت لا تغفل أنّيتك وحقيقتك بل وفي النـــوم أيضـــا"[38]... وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقّل حصول

36- معيار العلم ص 300

37- معارج القدس ص 24

38- معارج القدس ص 24

ماهية مجردة للعاقل، وذاته مجرّدة لذاته، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير وليس ههنا ماهية ثم معقولية بل ماهيته معقوليتة ومعقوليته ماهيته"[39].
وهكذا يؤسس الغزالي إدراكا للذات بالذات أي وعيا مباشرا دون واسطة ودون أن يمرّ من خلاله إلى الوجود العيني لأنه لا برهان على إمكانية المرور. ولأن هذا الوعي لم يمارس التجريد، ولو مارسه لكان الوجود العينيّ قائما، وإنما تعقل الماهية، لأن الماهية هي التعقل نفسه. أي أن الغزالي يحدث مطابقة بين الماهية والمعقولية وليس بين الماهية والوجود. إنّه يؤسّس الذات على المستوى الابيستمولوجي دون أن يمرّ

39- راجع ديكارت في معنى الكوجيتو : التصاق الفكر بالذات في الأنا التصاقا حدسيا وليس استدلاليا وهو نفس قول ديكارت بأن ماهية الذات تعقلها وتعقلها ما هيتها غير أن ديكارت تحول من هذا الإثبات المعرفي إلى إثبات وجودي وهذا ما لا نجده عند الغزالي لأنه يصرّح بأن هذا الوجود ذهني فحسب يقول الغزالي في معيار العلم ص 101" إذا أشير على شيء وقيل ماهو؟ لم يحسن أن يقال إنه موجود أو شيء بل الوجود كالعرض بالإضافة إلى الماهية المعقولة إذ يجوز أن تحصل ماهية الشيء في العقل مع الشك في أن تلك الماهية هل لها وجود في الأعيان أم لا ؟ (يمكن الإشارة إلى كنط في نقده للكوجيتو الديكارتي وفي نقده للأدلة العقلية على وجود الله : نقد العقل النظري) فإن ماهية المثلث أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ويجوز أن تحصل في نفوسنا هذه الماهية ولا يكون للمثلث وجود ولو كان الوجود داخلا في الماهية مقوّما لحقيقة الذات لَمَا تصوّر فهم المثلث وحصول ماهيته في العقل مع عدمه فإن مقوّمات الذات تدخل مع الذات في العقل فكما لا يتصوّر أن تحصل صورة الإنسان وحدّه في العقل إلا أن يكون كونه حيوانا حاضرا ولا ماهية المثلث إلا أن يكون كونه شكلا حاضرا فكذلك لا ينبغي أن تحصل صورة الشيء وحدّه في العقل إلا أن يكون كونه موجودا حاضرا في العقل إن كان الوجود مقوّما للذات كالحيوانية للإنسان والشكلية للمثلث وليس الأمر كذلك.

وعلى الجملة وجود الشيء إمّا في الأعيان فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقوّمة وإما في الأذهان وهو مثال الوجود في الأعيان مطابق له وهو معنى العلم إذ لا معنى للعلم بالشيء إلا بثبوت صورة الشيء وحقيقته" ص 101 معيار العلم.

إلى المستوى الأنطولوجي لأن الأنطولوجي ليس شرطا حاضرا محدّدا للابيستمولوجي.

وفي هذا المعنى يتجاوز الغزالي ابن سينا الذي جعل من الأنا ومن مبدأ الهوية أنا منطقية بانية للعلوم لأنها أساس العقل الضروري أي العقل بما هو أداة الفهم والإدراك. إن هذا المستوى من الأنا السينوية التي نجدها عند ديكارت في الكوجيتو لم تعد منطلقا كافيا عند الغزالي وإن أقرّ بوجودها، لأنه سيتجاوزها إلى عقل أعلى يسميه بأسماء عديدة مثل النور والغريزة والروح العقلي غير أننا في هذا المستوى من التحليل لا يمكننا التحوّل إلى هذا العقل الأعلى إلا بعد استيفاء حقيقة الذات ومعرفة أساسها والذي قدّم له الغزالي عددا من البراهين المؤكدة عليها والمدعّمة لها بأنها ذات تدرك ذاتها بذاتها دون وسيط وهي جوهر مفارق ليس له مقدار ومساحة ولا يدرك بالحس ولا يدركها الجسم، وإدراك الذات لا يكون بآلات جسمانية في حال.

حلّل الغزالي بكل دقة خمسة براهين على جوهرية النفس وسنقتصر على تحليل الرابع والخامس لأن الغزالي توخّى فيهما أسلوب المقارنة بين الجسم والنفس ونوعية العلاقة بينهما وهذا مفيد كمقدّمة لدراسة طبيعة المعرفة في فلسفة الغزالي.

يرتكز البرهان الرابع على فرضية استخدام القوة العقلية للآلة الجسدية لتتعقل ذاتها التي لا يمكن أن تؤدي إلا إلى استحالة تعقّل ذاتها وتعقّل آلتها وتعقّل تعقّلها لأنه في حقيقة أمرها ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين آلتها آلة ولا بينها وبين أنها عقلت آلة ولكنها تعقل ذاتها وآلتها والتي تدعى آلتها وأنها عقلت، فإذن تعقّلها بذاتها لا

بآلة[40] وفي هذا البرهان ينتهي الغزالي إلى إقرار نتيجة عميقة وذات أبعاد فلسفية كبرى سواء في فلسفته أو عند فلاسفة الحداثة والمعاصرين وتتمثل في قوله : "لا يجوز أن يُدرِك المدرِكُ الآلة التي هي آلته في الإدراك، ولهذا فإن الحسّ إنما يحسّ شيئا خارجيا و لا يحسّ ذاته و لا فعله و لا آلته بل إن تخيّل آلته تخيلها لا على نحو يخصّه بأنه لا محالة له دون غيره إلا أن يكون الحسّ يورد عليه صورة آلته لو أمكن فيكون حينئذ إنما يحكي خيالا مأخوذا عن الحسّ غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم تكن آلته كذلك لم يتخيله"[41].

وما يلفت النظر في هذا القول هو تفطن الغزالي لهذه المسألة التي تعتبر اليوم من نتاج الفكر الظاهراتي وخصوصا عند سارتر غيران الفارق بينهما هو أن ما يؤكده هذا الفيلسوف هو ما يرفضه الغزالي ويبين استحالته ذلك أن سارتر يعتقد أن الجسد شرط إدراك للعالم كما يعتقد ذلك مرليوبونتي :[42] وذلك أن العين مثلا هي مركز الإشارة Centre de référence الموضوعي أو هي النقطة التي تتلاقى عندها الخطوط الموضوعية كل ما في الأمر أننا لا نرى هذا

40- معارج القدس ص 31

41- معارج القدس ص 32 لاحظ هناك تمييز واضح عند الغزالي بين الجسم الموضوع (إن الحسّ إنما يمسّ شيئا خارجيا) والجسم الخاص (إن تخيّل آلته تخيلها لا على نحو يخصّه)

42- ظاهراتية الإدراك الحسي : Phénoménologie de la perception : Ed-Gallimard 1945 P 106 – 108-109

و La structure du comportement Ed PUF 1949 P 204 - 205

و سارتر : الوجود و العدم L'être et le néant Gallimard 1943 P 365 P 365 – 366

المركز وإنما نحياه أو نحن هو nous le sommes وهكذا تحيلنا الموضوعات في العالم إلى موضوع لا يمكن أن يكون موضوعا لنا لأننا نحن هذا الموضوع وهذا الموضوع يظهر في العالم في الوقت نفسه الذي يظهر فيه العالم لأنه يعرف باتجاه الأشياء إليه وبغيره لن تتخذ الأشياء اتجاها معينا وكل الأشياء تشير إلى هذا الموضوع دون أن أستطيع مطلقا القبض عليه أي أن هذا الموضوع ليس موضوعا non objet فلا بد أن أفقد نفسي في العالم لكي يوجد العالم[43]. يقول سارتر: "فأنا جسمي طالما كنت نفسي وأنا لست جسمي إذا لم أكن نفسي أي أنني أفلت منه بإعدامي لما أنا عليه"[44]. إن ما ينسبه سارتر لجسمه على أنه ذاته أو أنيته هو ما ننسبه مع الغزالي إلى الذات أي النفس وعلامة ذلك أن سارتر يعترف موافقا الغزالي في ذلك بأن الجسم هو مركز الإشارة ولا يمكن أن نراه وإنما يمكن أن نحياه لأننا هو أي أنا الجسم. إن إقرار سارتر بأنه لا يمكن إدراك هذا الجسم وإنما قط يمكن أن نحياه وإذا أدركناه فمن خلال الآخر هو نفس ما ذكره الغزالي في خاتمة البرهان الرابع حول النفس من أنه لا يحوز أن يدرك المدرك الآلة التي هي آلته في الإدراك فالعين لا ترى إلا طاولة مثلا ولكنها لا ترى نفسها أي أنها لا تستطيع أن تدرك ذاتها وإذا حاول إدراكها فمن طريق الخيال بأن يتخيل آلة إدراكه لكن لا على نحو يخصّه أي أن هناك فرقا بين جسدي كما يبدو لي وهو في العالم وجسدي كما أحياه فعندما ألاحظ آلة إدراكي عن طريق الحس

43- الغير في فلسفة سارتر فؤاد كامل دار المعارف مصر ص 48.
44- الوجود والعدم سارتر ص 391

مثلا ألاحظ آلة في العالم أي أدرك موضوعا مركبا تركيبا تاما بصفته شيئا ما من بين الأشياء الأخرى ولا أستعيده إلى نفسي إلا بالتفكير فيه فقد كان ملكي أكثر مما كان وجودي[45]· إلاّ أن الغزالي يرى أننا نحيا ذواتنا لأننا ذواتنا· أي أنا نفس وأنا عقل كما قال سارتر أنا جسم· فما ينسبه الغزالي للنفس ينسبه سارتر للجسم· وكأننا في هذا المستوى نرى الغزالي يجادل سارتر في معنى الجسمية وهل يصحّ أن ننسب لها هذا المعنى وقد سبق أن بيّنا معنى الجسمية عند الغزالي· أو أن نقول قولا آخر وهو أن الجسم الخاص هو النفس وفي هذه الحالة نسوّي بين الاسمين لأننا سوينا بين المعنيين، فالمعنى الذي أعطاه الغزالي للنفس أعطاه سارتر للجسم الخاص أو الذاتي فكأن المسألة ليست إلا اختلافا في الألفاظ أو أن نقول أن كلّ فلسفة إذا أرادت أن تبتعد عن معنى الذات بما هي نفس وجوهر··· فإنها تضطر أن تعطي حقيقة النفس هذه لمعاني أخرى كالجسم هنا بالنسبة إلى سارتر أي الجسد الخاص وليس الجسد كما هو في العالم أي بما موضوع معرفة وتشريح· فليس الجسد الخاص بالنسبة إلى ذواتنا إلا كالنفس بالنسبة إلى ذواتنا إن مفهوم الجسد الخاص وقع نحته مع هؤلاء الأعلام الذين ينكرون النفس بالمعنى القديم كالمعنى السائد عند ديكارت ولكنهم ليستقيم المعنى عندهم يطلقون معاني النفس على هذا المصطلح الجديد الجسد الخاص بما هو جسد رمزي وليس جسدا موضوعيا·

أمّا البرهان الخامس وفيه يؤكد الغزالي على ما سبق ذكره في مناقشتنا لسارتر ومن ذهب مذهبه وللأقدمين الذين يرون أن النفس هو

45- الوجود والعدم 366

الجسم فلو كان الأمر كذلك فلا يخلو الأمر أما أن تكون النفس حالة في البدن فإن كانت خارجة فكيف تتصرف في البدن وكيف يكون قوام البدن بها وكيف تتصرّف في المعارف العقلية وإن كانت حالة في البدن فإما أن تكون حالة في جميع البدن أو في بعضه فإن كانت في جميعه فإنها تنزوي أو تتقلص أو تتمدد حسب ما يعتري الأعضاء من تحوّل وهو محال. وإن كانت حالّة في بعضه هذا يؤدي إلى انقسام النفس وهذا محال أيضا. والنتيجة التي يجب أن يأخذ بها العقلاء حسب الغزالي هو أن النفس جوهر ليس حالا في البدن ولا يكون جزء من البدن ولا دم ولا بخار ولا مزاج ولا غيره وأيضا فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلّها تتبدل إذ لو لم تتبدل لكان لا يتغذى لأن التغذي أن يحلّ بالبدن بدل ما تحلّل فإذن نفسك ليس من البدن وصفاته في شيء[46] ولا يعني أن النفس لا علاقة لها بالبدن فإن للنفس فعلين فعل بالقياس إلى ذاتها وهو التعقل وفعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة وهما متعاندان متمانعان فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين، فإذا مرض البدن فلا يعني أن النفس مرضت أو تعطلت لأننا نعلم أن إدراكها من ذاتها ودون آلة جسمية، فإذن تعطّل فعل النفس من جهة انشغالها بالجسم عن الجهة الثانية والدليل أنه عندما يشفى الجسد ليست بحاجة إلى بناء المعرفة من جديد أي أن النفس كانت حاضرة في كليتها ولم يعتريها نقص وإنما كانت مشتغلة عنه.

46- معارج القدس ص 33

إن علاقة النفس بالجسد إذن لا تكون إلا علاقة تدبير وتصـــرّف[47] وهذا يعني أن الغزالي من أنصار روحانية النفس أي الذات دون الروح الحيواني وهو في هذا المعنى يختلف مع من سبقه من المتكلمين الذين قالوا بماديتها مثلما ذهب إلى ذلك النّظام من أن روح الإنسان جسم لطيف وأنها أفضل ما في الإنسان وهي تشابك البدن بأجزائه وهو آلتها والإنسان في الحقيقة هو الروح[48] ويتفق الغزالي مع ما ذهب إليه الكندي[49] والفارابي[50] وابن سينا[51] غير أن ابن رشد حافظ على أرسطيته في هذا المعنى كما ذهب إلى ذلك د·إبراهيم مدكور· أي القول بأن الصورة (النفس) لا تنفصل عن الجسم وهي عنده فانية ولكنه يثبت روحانية العقل الفعال[52] وحسب د· نجاني فإن الخلاف بين مفكري الإسلام عن طبيعة النفس كان متصلا بخلاف اليونانيين على هذا الموضوع فقد كان أفلاطون وأفلوطين والمدرسة الاسكندرانية تقول بروحانية النفس كما كان الابيقوريون والرواقيون يقولون بماديتها أما أرسطو فكان موقفه وسطا بين الماديين والروحانيين وحلّه المعروف هو النفس صورة الجسد ولكنه في الواقع كان أقرب إلى القول بمادية النفس ولذلك خالفه فلاسفة الإسلام متابعين

47- معارج القدس ص 35

48- الملل والنمل ج1 ص 45

49- رسائل الكندي تحقيق د· أبو ريدة

50- مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة الفارابي

51- الشفاء ج1 285 والنجاة 185 والإشارات قسم 2 ص 224

52- تلخيص النفس لابن رشد ص 10

في ذلك أفلاطون والأفلاطونية الحديثة[53] أما الغزالي وإن رأيناه يتحدث في بعض المواقع عن مادية النفس[54] فإنه يتحدث عن النفس الحيواني أي النفس بمعنى الحياة وبالتالي فهي فانية فناء جسدها وهي غير النفس الروحانية.

ب- الوعي الموضوعي :

يعبّر الغزالي عن المرحلة الثانية التي تلي الوعي بالذات وإثباتها بأنها المرحلة التي تنعطف على معرفة الحق لأن جميع العلوم مقدمات ووسائل لمعرفة الأول الحق جلّ جلاله فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه وهو سفر تقوم به الذات وهي متوجّهة صوب الحق لتسفر عن وجه المعرفة وبمعنى آخر إن الذات هنا بمعنى العقل بما هو أداة الفهم والإدراك أي بما هي أداة تكوين للعلم.

53- د. نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا ص 11- 12

54- الإحياء ج 4 - 446 - 447 - 457...

الدرة الفاخرة تحقيق جوتيه ص 4 و ص 17 و ص 20

الفصل الثاني : تأسيس العلم

1/ما هو العلم ؟

عرّفه الغزالي في المنقذ بأنه "العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[1] وعرّفه في "المعيار" في مواطن مختلفة كقوله : "هو العلم القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم"[2] وفي نفس المعنى يذكر في معارج القدس "اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك" وبعبارة أخرى "الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فإن

1- المنقذ ص 82

2- معيار العلم ص 183

الصورة الخارجية لا تحلّ المدرك بل مثال منها"[3] ثم يرتّب الغزالي هذه المدركات المختلفة في التجريد في أربع مراتب :

الأولى الإدراك الحسي والثانية الإدراك الخيالي والثالثة الإدراك الوهمي والرابعة الإدراك العقلي وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية[4].

ولا يكون العلم حسب ما تقدم إلا برهانيا "اعلم أن البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الضروري الدائم الأبدي الذي يستحيل تغييره كعلمك بأن العالم حادث وأن له صانعا وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد إذ يستحيل أن يحضر زمان نحكم فيه على العالم بالقدم"[5]. إذا كان العلم برهانيا فحقيقته ثابتة ومطلقة ويقابله العلم الظني أي العلم بكونه أكثريا غالبا. أمّا العلوم البرهانية واليقينية والثابتة فهي العلوم التي جمعت المقدمات والشروط الضرورية للبرهان وموضوعها العلم بالله وصفاته وبجميع الأمور الأزلية التي لا تتغير كقولنا الاثنان أكثر من الواحد بينما العلم بالأرضيات والسماوات والكواكب وأبعادها ومقاديرها وكيفية مسيرها لا يكون برهانيا وكذلك شأن العلوم اللغوية والسياسية لأنها تختلف حسب المكان والزمان. وكذلك شأن الأوضاع الفقهية والشرعية فلا تكون إلاّ ظنية ومتغيرة

3- معارج القدس ص 61 من الضروري الانتباه إلى أن المعرفة العلمية ليست إلاّ تمثلا للعالم وليست حقيقته وتلك هي طبيعة الإدراك العلمي وحقيقته أن العلم هو تمثلنا للعالم وليس حقيقة العالم.

4- معارج القدس ص 62

5- معيار العلم ص 255

وكذلك شأن الأحوال الإنسانية العارضة[6] وهكذا نلاحظ أن الغزالي يميّز بين نوعين من العلوم حسب صدق البرهان ويقينه· فما كان برهانيا ويقينيا وثابتا فهو العلم على الحقيقة وموضوعه ميتافيزيقي كالعلم بالله وصفاته··· وما كان ظنيا ومتغيرا في حقيقته بالزمان والمكان فهو ليس علما على الحقيقة وموضوعه الطبيعيات والإنسانيات··· أما هذين الصنفين من العلوم يقوم الغزالي بترتيبها حسب حاجة كلّ واحد إلى الآخر وحسب علاقته بالنفس في قوله : "ولمّا كانت النفس باقية أبدا كانت نجاتها وسعادتها في علوم صادقة أبدا كالعلم بالله وصفاته وملائكته وترتيب الموجودات وتسلسل الأسباب والمسببات فأما العلوم التي ليست يقينية دائمة فإن طُلبت لم تطلب لذاتها بل للتوصل بها إلى غيرها" [7] وهكذا لا يمكن أن نسمي علما على الحقيقة إلا العلم الذي أنجبته الفلسفة كما ذهب إلى ذلك هيقل لأن العلوم الأخرى لا تستطيع تحقيق هذا النمط من الحقيقة لأنها تبقى نسبية ومتغيرة ولأنها تبقى في معالجتها موضوعية وليست مطلقة وليست في حقيقتها إلاّ تمثلا ذاتيا مشتركا للعالم (intersubjectif)·

2/ حقيقة البرهان :

"إن العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس فإنها إذا أحضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدّت النفس لأن يحدث فيها العلم

6- معيار العلم ص 257 أدركت الآن أن الغزالي يفصل بين العلم بالله (العلم المطلق بالحقيقة) والعلوم الأخرى : الطبيعة والإنسانية، واللغوية والسياسية··· (العلم النسبي والاحتمالي والتاريخي)

7- معيار العلم ص 185

من عند الله تعالى"[8] وفي هذا القول يصوّر الغزالي مذهبه كاملا في السببية حيث يجعل الله خالق كل شيء على الحقيقة يخلقها في النفوس المستعدة لها فالاستعداد من الإنسان والخلق من الله. ولإدراك حقيقة هذا القول يجب أن نفحص طبيعة هذا الترتيب المخصوص أي المقدمات التي قال عنها في المنقذ بأنها أوليات مسلّمة[9] وقد فصّل الغزالي القول فيها وأرجعها إلى أصناف أربعة.

<u>الصنف الأول :</u>

الأوليات العقلية المحضة وهي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة وهي تحصل في الذهن إمّا لمعونة الحس أو الخيال أو وجه آخر ويبدو للذهن الذي يصدّق بها اضطرارا كأنه كان عالما بها كقولنا إن الاثنين أكثر من الواحد.

وبهذا التحديد لا يعترف الغزالي بالأفكار الفطرية التي حدثنا عنها ديكارت والتي جعلها قائمة في الذات المفكرة لأن الذات المفكرة عنده حاملة للأفكار وهي الأفكار اليقينية على الحقيقة عند ديكارت لأن الأفكار المصنوعة وغيرها يمكن أن يتسلل إليها الخطأ، أما الأولى فلا، بينما نجد الغزالي هنا ينفي على الذات الواعية بذاتها لمّا تدخل في علاقة مع البدن وداخل الزمن تكسب معارفها مبتدئة بالمبادئ منتهية بعد رحلتها الطويلة بالمطلق. "إن هذا الجنس من العلوم لا يتوقف الذهن في التصديق به إلا على تصوّر البسائط أعني الحدود والذوات المفـــردة"[10].

8- معيار العلم ص 185 - 258

9- جاء في المنقذ ص 86 : لم يكن نصب دليل إلاّ من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب الدليل.

10- معيار العلم ص 187

الصنف الثاني : المحسوسات :

عندما يلتحم العقل بالحس يدرك الأوليات الحسية كعلمنا بأن لنا فكرا وخوفا وغضبا وشهوة وإدراكا وإحساسا وعدم التحامه به يمنع عنه هذا الإدراك وذلك بمساعدة قوى العقل الباطنية التي تدخل في علاقة مع الروح الحيواني.

الصنف الثالث : المجرّبات

وهي من نتائج المحسوسات أيضا بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم وجز الرقبة مهلك والنار محرقة وقد أدرك الحس هذه المعاني عند حدوثها وتكرارها أي أن الغزالي يطمئن للقضية التجريبية ويعتبرها أصلا أوليا من أصول التعقل على أن تكون التجربة مصحوبة بالتكرار لأن التكرار هو طريق اليقين بالقضية التجريبية وقد تحدث الغزالي عن ضرورة فحص التكرار لمعرفة كيف يوصل إلى اليقين[11] والحق أن الغزالي في هذا الصنف يثير إشكالا كان قد خصّص له في التهافت قسما مستقلا ناقش فيه الفلاسفة موقفهم وفهمهم لقضية السببية وكانت مناقشته حادة إلى درجة أن أعداء الغزالي اتهموه بأنه ينكر القول بالسببية لأنه يؤمن بالمعجزة غير أن الأمر على خلاف ما هو عليه فالسببية قضية تجريبية وداخل هذا الإطار يجب معالجتها وليس باعتبارها قضية عقلية صرفة فالدراستان مختلفتان بالضرورة، ولذلك فإن الغزالي يرى أن مشكلة السببية لا تعود إلى نفس الاقتران ولكن إلى وجه الاقتران : "إن التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد

11- تعليق د. سليمان دنيا في معيار العلم ص 188

وإن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه"[12] وليس في العقلاء من يشك فيه لكن النظر في وجه الاقتران شيء آخر مفاده "هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لا تحتمل التبديل والتغيير[13] وهذه الإجابة نجدها في معناها وقريبا من لفظها عند ابن رشد الذي خاصمه كثيرا فيها ولكنه انتهى إلى نفس قوله هذا وهذا ما يقول ابن رشد": ينبغي أن نعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة **بإذن الله** في مسبباتها أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم"[14] وهكذا أرجع الغزالي السببية إلى عمق آخر غير قائم بذاته في الطبيعة هو مشيئة الله الأزلية وأرجع ابن رشد السببية إلى نفس هذا العمق وهو مشيئة الله وليس الاختلاف بينهما إلا شكلا قادته حرب المواقع وليس حقيقة العلم[15]. وداخل هذا الصنف أي المجربات يفرد

12- معيار العلم ص 191

13- معيار العلم ص 191

14- لاحظ هنا ان ابن رشد يجعل إذن الله وسطا بين الأسباب والمسبباب : الكشف عن مناهج الأدلة ص 127 منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الثانية 1979م

15- أرى من الضروري إعادة النظر في طبيعة الخصومة بين ابن رشد والغزالي عن طريق إعادة قراءة حقيقة نقد الغزالي للفلاسفة ونقد ابن رشد للغزالي ألا يكون ابن رشد مؤمنا بحقيقة تهافت الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) منتصرا للغزالي ولكن ليس للسبب الذي يعتقد فيه الغزالي وإنما لسبب آخر هو أن ابن سينا والفارابي قد حرفا فلسفة أرسطو وبالتالي فالنقد موجّه إلى فلاسفة الإسلام وليس إلى أرسطو ولكن في هذه الحالة يجب أن نعيد قراءة كتابات ابن رشد الكلامية والفقهية لنحدد موقفه منها وموقفه من كتاباته الأخرى، ألا يكون ابن رشد في علاقته بأرسطو كعلاقة الغزالي بالفلاسفة في مقاصد الفلاسفة.

= يمكن مراجعة موقف الغزالي من السببية في كتابه "الأربعين في أصول الدين" ص 13 – 14 – 15 – 16 حيث حلّلها تحليلا آليا يعود في أصله إلى الله باعتباره السبب الأول.

الغزالي فصلا خاصا بالحدسيات "وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته"[16]

ولحصول الحدس يشترط الغزالي ممارسة العلوم فمن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكن إقامة البرهان عليها ولا يمكنه ان يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم إلا أن يدلّ الطالب على الطريق الذي سلكه واستنهجه حتى إذا تولّى السلوك بنفسه أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد إذا كان ذهنه في القوة والصفاء على رتبة الكمال"[17] وداخل هذا الباب ندرك أن من الأمور اليقينية مالا نستطيع البرهنة عليه إلا بأن نطلب من غيرنا سلوك ما سلكناه "لا يمكن إقحام كل مجادل بكلام مسكت فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حقّ فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركناه في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه"[18] فمن لم يذق لم يعرف ومن لم يصل لم يدرك.

إن الحدس إذن من باب الذوق ويشترط ممارسة العلوم وقوة الذهن وصفائه فكان الحدس حالة ودرجة نصل إليها بعد فترة من التعقل والتعلم والتجريب فالحدس قوة تحصل في النفس نتيجة تعقلها الأول فمن

= ومراجعة موقف ابن رشد من السببية في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" مع مراجعة دليل العناية عنده ومفهوم السببية الثاوي في طياته.

16- معيار العلم ص 191

17- معيار العلم ص 192

18- معيار العلم ص 192

لم يصل إلى الدرجات الأولى والراقية لم يدرك حقيقة هذه القوة ومن أنكرها فهو يثبت عجز ذهنه لا استحالة وجودها.

الصنف الرابـــع :

وهي القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط ولكن الذهن لا يعزب عن أوساطها كقولنا الاثنان ثلث الستة فإن هذا معلوم بوسط وهو أن كل منقسم ثلاثة أقسام متساوية فأحد الأقسام ثلث.

إن هذا الصنف مركب إلا أن تركيبته من درجة أولى وبالتالي فهو يجري مجرى الأوليات.

إن مقدمات البرهان ومرتكزات العلم إذن هي نتائج علاقة مباشرة بين الذات والبدن والعالم ونتيجة هذه العلاقة حصول الأوليات العقلية المحضة والأوليات المحسوسة والمجربات بما فيها الحدسيات والقضايا التي عرفت بواسطة مباشرة أن هذه العلوم الاولى إذا أحضرت في الذهن على ترتيب مخصوص استعدت النفس لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند الله تعالى وحاصل الكلام أن العلوم الأولى بالمفردات تصورا وبما لها من النسب تصديقا تحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك من ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس وعند حصول مثل المحسوسات في الخيال ومطالعته لها والقوة العقلية كأنها القوة الباصرة في العين [19] وبهذا يكون الاستعداد المخصوص من النفس أولا أي حصول قوة العقل للنفس أولا ثم حصول العلوم وهذا يعني أن لحصول العلم شروطا نفسية إضافة إلى شروطه الذاتية التي يفرضها ونعني شروط البرهان والتحقق من اليقين ذلك أننا نرى العقلاء يغلطون في

19- معيار العلم ص 235

نظرهم فاعلم أن فيهم خيالات وأوهاما واعتقادات يظنون أحكامها أحكام العقل فالغلط منسوب إليها"[20].

فأما العقل إذا تجرّد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصوّر أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه[21]

إن العقل لا يستطيع أن يبني العلم إذن إلا داخل شروط يمكن تحديدها على ضوء ما بيناه سابقا بالشروط الذاتية لحصول العلم والشروط النفسية.

3- الشروط الذاتية لحصول العلم

يتحدّد هذا العنصر بسؤال مركزي وأساسي في فلسفة الغزالي عموما وفي ميزان العمل خصوصا ألا وهو ما الذي يجعل العلم ممكنا أو ما هي شروط إمكان العلم؟

تتحدّد هذه الشروط من خلال التمييز بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية أما الأولى فهي حقيقة الجسد وأما الثانية فهي الذات الإنسانية وهذا يعني أن الذات في بنائها للعلم تدخل في علاقة متينة مع النفس الحيوانية أي مع قوى الجسد ولذلك لا يمكن أن ندرك شروط إمكان العلم إلا بمعرفة قوى الجسد وقوى الذات.

أ- <u>دور الجسد</u>:

يعطي الغزالي للجسد دورا مهمًّا وأوليا في تحصيل العلم والجسد عنده معلوم من جهة الاختبارات الطبية والعلوم التشريحية بل أن

20- مشكاة الأنوار ص 127

21- مشكاة الأنوار ص 127 لاحظ هنا أن الغزال يضع شروط عدم الوقوع في الغلط لأن العقل في حقيقته لا يغلط. إن الغلط لا يكون إلاّ عندما يتلبس الوهم والخيال صورة العقل.

الغزالي يصرّح في مواقع مختلفة من مؤلفاته أنه استفاد من علم الطب أشياء كثيرة تتعلق بالجسد وبقواه كقوله في الميزان": وعرف ذلك بعلم الطب"[22] فقد عرّفه الطب أن للنفس الحيوانية ونعني بها قوى الجسد قوتين أحدهما محركة والأخرى مدركة أما المحرّكة فقسمان باعثة ومباشرة للحركة. وبتأملنا للتقسيم الذي يورده[23] منسجما في ذلك مع من سبقه من الفلاسفة كابن سينا نرى الغزالي يقيم تأملا عميقا ودقيقا لآلة الجسد لأن الجسد في حقيقته آلة تحكمها قوى موضوعية يمكن إدراكها والتعرف على كيفية سيرها.

تتجسم القوة الباعثة أو المحركة الباعثة في القوة النزوعية الشوقية أي أنها مركز الدوافع المحركة الذي يتجمّع في الخيال حيث تحصل صورة منها كأن هذا الشيء مطلوب أو مهروب منه فتستجيب القوة المباشرة للحركة المنبعثة في الأعصاب والعضلات فتتشنج العضلات فتجذب الأوتار المتصلة بالأعصاب إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها فكلما حدث باعث حصلت عنه مباشرة استجابة حركية ويتولى الربط الآلي مهمة خطيرة تجعل الجسد آلة في حالة انسجام كامل غير أن هذه الدوافع والبواعث تنقسم بدورها إلى دوافع شهوانية ودوافع غضبية*.

أما الشهوانية فمرتبطة بالنفع واللذة وأما الغضبية فمرتبطة بطلب الغلبة ويمكن تلخيص هاتين القوتين على النحو التالي :

22- ميزان العمل ص 19

23- ميزان العمل ص 18-19

* لاحظ التفسير السلوكي الذي يقيمه الغزال من خلال العلاقة الآلية بين الباعث أو الدافع والاستجابة الحركية وهي علاقة آلية ضرورية.

الباعث أو الدافع ← استجابة حركية.

دوافع أو بواعث:
(1) شهوانية ← تحقيق الرغبة : النفع و اللذة
(2) غضبية ← تحقيق الغلبـــة

وهكذا يؤكد الغزالي في هذا المستوى من التقسيم على المبدأ الفيزيولوجي للحركة يقول الغزالي : "الروح الحيواني جسم لطيف كأنه سراج مشعل والحياة هي السراج والدم دهنه والجسد والحركة نوره والشهوة حرارته والغضب دخانه... يوجد عند جميع الحيوانات... والإنسان جسم وآثاره أعراض وهذا الروح لا يهتدي إلى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع وإنما هو خادم أسير"[24] إن هذا التحليل الفيزيولوجي يتأكد عندما يعرّف الغزالي الموت بربطها إلى أسباب قائمة في التركيبة العضوية للجسد" يموت البدن لو يزيد دهن الدم، وينطفئ لزيادة الحرارة ولو ينقص ينطفئ بزيادة البرودة وانطفاؤه سبب موت البدن"[25] إذا كان هذا شأن الحركة فكيف يتحدد الإدراك إذن؟ يحدّد الغزالي الإدراك باعتباره قوة حيوانية أي جسدية ويعتقد أن الإدراك قسمان ظاهر وباطن أي قسم يعود إلى الحواس الخمس وقسم آخر يتمثل في القوى الباطنية للإدراك وهذا التقسيم ضروري لحصول

24- الغزالي مجموعة الرسائل ط. دار الكتب العلمية بيروت 1986

25- نفس المصدر

الإدراك لأن الغزالي يعرّفه بأنه عبارة عن "أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية".[26]

أمّا عن الحواس الخمس فيتجنب الغزالي الخوض فيها لأن القول في حقيقتها طويل[27]، ولكنها تمثل الخطوة الأولى في بناء المعرفة أي في حصول الإدراك.

وأما القوى الباطنة فيفصلّها الغزالي تفصيلا يساعد على فهم آلية الجسد عند قيامه بعملية الإدراك ذلك أن الغزالي يعتبر أن القوى الباطنية خمسة :

- الخيالية : انطباع صورة المرئي وتسمى حسا مشتركا
- الحافظة مكانها التجويف الأول من مقدّمة الدماغ : حافظة الصور.
- الوهمية ومكانها نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك معاني غير محسوسة من المحسوسات الجزئية كإدراكها بأن الولد معطوف عليه.
- الذاكرة : وهي الحافظة لهذه المعاني مسكنها التجويف المؤخر من الدماغ
- المفكرة : مسكنها وسط الدماغ وهي مرتبة بين خزانة الصور وخزانه المعاني وتقوم بدور التركيب والتفصيل حسب الاختيار ولا

26- يقول الغزالي : "اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدَرك وبعبارة أخرى الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية فإن الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما تمثل في الحاس..." معارج القدس ص 61

27- ميزان العمل ص 19 وقد أفرد لها الغزال تحليلا مطوّلا في كتابه "معارج القدس"

تقدر على وضع شيء مستجد ليس موجودا في الخيال إلا بمجرد التفصيل والتركيب[28].

إن هذا التفصيل الخاص بقوى الجسد المعرفية يؤكد لنا ما ذهب إليه الغزالي في حقيقة البرهان من أن المقدمات لها أصل حسي وتجريبي وليست فطرية لأن الذات تستخدم هذه القوى كآلات لتحصل على المعارف الأولى المكونة للمقدمات التي ينبني بها العلم ويقوم عليها البرهان ويصرّ الغزالي على أنها قوى جسدية خالصة وهو اعتراف وإيمان يتكرران كل مرة بأن الجسد فاعل في عملية الإدراك بل إن فيه القوة المفكرة التي يسميها في مواقع أخرى بالقوة المتخيلة وهي غير القوة الخيالية. إن قوة المفكرة هي آلة العقل أي أنها شرط عمل العقل، وكلّ فساد يحصل فيها أو في غيرها يجعل عمل العقل غير ممكن ففساد الآلة يجر معه فساد الإدراك وليس فساد العقل لأن العقل أو الذات قائم بذاته ليس بحاجة إلى غيره. إن صحّة الفيزيولوجي وطبيعته شرط أساسي إذن لظهور فعل الإدراك. أي إن الجسد شرط ذاتي يجعل العلم ممكنا ولكن هذا الشرط غير كاف فإن من شأن القوة المفكرة مثلا " أن تعمل بالطبع عملا منتظما أو غير منتظم وإنما ذلك لتستعملها النفس على أيّ نظام تريده ولو لم يكن كذلك لكان أمرا طبيعيا، ولمّا كان للإنسان أن يتعلم الصناعات المختلفة والنقوش العجيبة والخطوط المنظومة ليكون مطبوعا على فعل واحد كسائر الحيوانات فهذه القوة تستعملها

28- ميزان العمل ص 19 لاحظ أهمية التفسير العصبي للإدراك، بل إن القوة المفكرة قوة عصبية هي الأخرى ومسكنها وسط الدماغ.

النفس في التركيب والتفصيل تارة بحسب العقل العملي وتارة بحسب العقل النظري وهي في ذاتها تركب وتفصل ولاتدرك"[29].

إن القوة المفكرة "مسكنها وسط الدماغ بمنزلة الملك يسكن وسط المملكة والخيالية مسكنها مقدمة الدماغ جارية مجرى صاحب بريده إذ مجتمع الأخبار عنده والحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ جارية مجرى خادمة"[30] أما القوة الناطقة أو العقل أي النفس الإنسانية هي "الملك بالحقيقة"[31] وبالتالي فالنفس هي العاقلة حقيقة والقوة المفكرة وبقية قوى الجسد أي الدماغ ليست إلا خدما وآلات لها فالفيزيولوجي لا يحدد التفكير وإن كان يمثل شرطا ضروريا له كما أن الفكر لا يتحدد فيزيولوجيا إن وراء أعمال قوى الجسد تسكن القوة الناطقة في الإنسان أو الذات.

إن هذه المسألة التي خاض فيها الغزالي مسألة خطيرة وتحتل مكانة مهمة في نظريات المعرفة عموما التي يعتقد بعض الفلاسفة أنها تقوم على أصل مادي فيزيولوجي صرف وليس التفكير إلا إفرازا من إفرازات الدماغ[32] غير أن علماء الأعصاب المعاصرين يثبتون اليوم

29- معارج القدس ص 47

30- ميزان العمل ص 25

31- ميزان العمل ص 25

32- يصف هكسلي العلاقة بين العقل والجسد على هذا النحو : "يبدو أن الوعي متصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم، لا أكثر ، وأن ليس له أي قدرة كانت على تعديل عمل الجسم مثلما يلازم صفير البخار حركة القاطرة دونما تأثير على آليتها." كما كتب هكسلي يقول :"وهكذا سيوسع علم وظائف الأعضاء في المستقبل شيئا فشيئا من عالم المادة وقوانينها إلى أن يصبح مساويا في امتداده نطاق المعرفة والشعر والعمل "إن خير

عكس هذا التصور يقول السير" تشارلز شرنغتون" الذي يعتبر مؤسس فسيولوجيا الأعصاب الحديثة "هكذا ظهر فرق جذري بين الحياة والعقل فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء، أما العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء[33] أي أن "وحدة التجربة الواعية يتيحها العقل الواعي نفسه لا آلية الأعصاب"[34] وفي نفس المذهب يقر برغسون بأن "الدماغ لا يحدّد الفكر وأن الفكر مستقل عن الدماغ في جزء كبير على الأقل"[35].

ب- دور الذات:

إذا كان للذات وعي بذاتها فإن وعيها مستقل عن العالم لأنه لا يحتاج إلى واسطة بينه وبين نفسه[36] لإثبات نفسه وإدراك حقيقته. غير

طريقة للبحث في العقل من زاوية النظرة القديمة (المادية) هي إظهار كيفية انبثاقه من المادة"

(العلم في منظوره الجديد) تأليف روبرت م أغروس وجورج ن. ستاسنيو – ترجمة د. كمال خلايلي – عالم المعرفة عدد 134 سنة 1989

33– نفس المرجع ص 26

34– نفس المرجع ص 42

يقول بنفيلد (عالم أعصاب) : إنه أقرب إلى المنطق أن نقول إن العقل ربما كان جوهرا متميزا ومختلفا عن الجسم" يعلق صاحب الدراسة أن "من دواعي السخرية أن بنفيلد بدأ أبحاثه بهدف إثبات العكس تماما فيقول : "طوال حياتي العلمية سعيت جاهدا كغيري من العلماء إلى إثبات أن الدماغ يفسّر العقل" غير أن الأدلة حملته أخيرا على الإقرار بأن العقل البشري والإرادة البشرية حقيقتان غير ماديتين ويعلن بانفيلد" يا له من أمر مثير إذن أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره أن يؤمن عن حق بوجود الروح" وإذا كان العقل والارادة غير ماد يتين فلا شك أن هاتين الملكتين على حد تعبيرا" اكلس "لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما ص 43.

35– برغسون : الطاقة الروحية تعريب سامي الدروبي ط 2. 1963 دار الفكر العربي.

36– راجع الفصل الأول حول حقيقة النفس ووجودها.

أن هذا الوعي ليس منغلقا على نفسه في نرجسية مطلقة تمنع عنه الاتصال بالآخر· إن هذا الوعي منفتح على العالم لأنه يريد أن يحقق عروجا نحو الآخر لأن الوعي بالذات ليس إلا خطوة أولى تمثّل شرط تحقيق الخطوات الأخرى، وهكذا فإن الذات تطلب دوما الآخر أي العالم لتعمّق وعيها أكثر لأن الوعي بالآخر درجة ضرورية تطلبها الذات نفسها لأنها لا تعرف اكتمالها إلا به وأعني به معرفة الله "فمن عرف نفسه عرف ربه" باعتباره أسمى المعارف وأشرفها· وإذا تبين لنا أن للجسد دورا في تأسيس المعرفة والعلم وأن دوره لا يستقيم ذاتيا وإنما بطلب قوة العقل لتجعل من قوى الجسد قوى فاعلة حقيقة، وإذا تبين أن النفس خالية من كل معرفة قبل اتصالها بالبدن[37]· إذا أدركنا هذا، علمنا يقينا أن الإنسان يصنع العلم عبر وحدة لا يمكن أن تنفصم وأعني بها وحدة النفس والجسد أي أن كلّ حديث عن النفس أو عن الجسد لا بد أن يكون داخل هذه الوحدة لأن الإنسان الحيّ والعاقل هو هذه الوحدة عينها أي أن الحديث عن النفس في انفصال عن الجسد ليس إلا حديثا منهجيا

37- يقول الغزالي في "المعارف العقلية" الفصل الرابع (صفة النطق) ص 65 : "والنفس الإنسانية جوهرة حية عالمة فعالة دراكة وأن هذه الجوهرة في بداية الفطرة وأول الاقبال على المضغة جوهرة ساذجة غير منقوشة بل هي قابلة للصورو مستعدة لتحصيل العلوم ما فيها نقش لا من خير ولا من شر ولا من علم ولا من جهل···

فإذا تعلقت النفس بالبدن نوعا من التعلق··· وإذا أقبلت النفس في بداية الفطرة فأول الأشياء تكون غير قابلة للمعاني المعقولات، غير قوية على إدراك المحسوسات ولا فيها رسوم من العلوم الأوليات··· فإن هذه الأشياء تنالها النفس بأدنى تفكير وأقل روية فإذا انتقل الجنين إلى الطفولة تقوى بعض حواسه فإذا انتقل إلى الصبا تتم قوة الحواس وتدرك كل حاسة محسوساتها ثم أن النفس تقبل تعلم المفطورات فحينئذ تكون غريزيا ثم بعد ذلك تنتقل إلى الشباب ويحصل للنفس إدراك بعض المعقولات·

وليس حقيقيا وإذا اعتقدنا أنه حقيقي فإن اعتقادنا هذا يدلّ على سوء فهم لطبيعة الإنسان بما هو كائن عاقل.

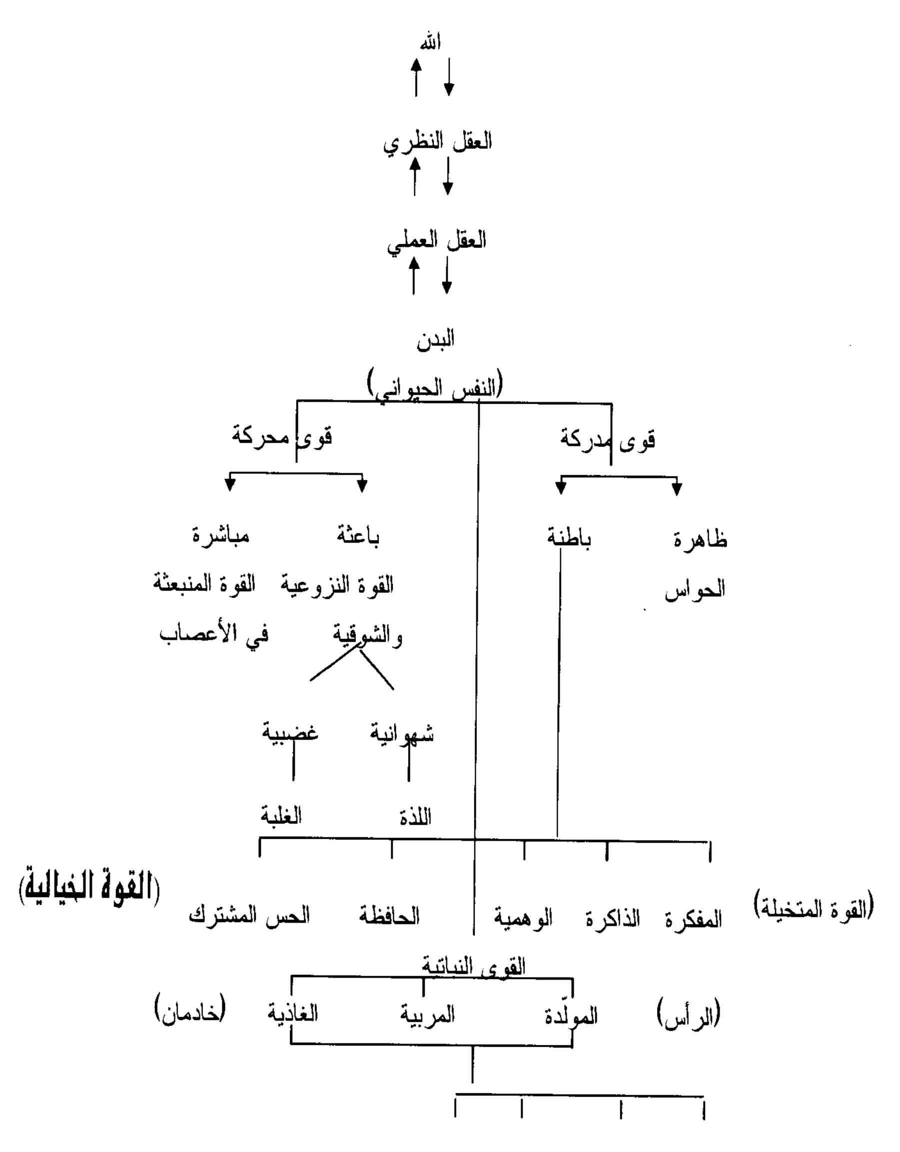
إن للنفس الإنسانية قوتين : الأولى قوة عالمة والثانية قوة عاملة وقد تسمّى كلّ واحدة منهما عقلا على سبيل الاسم المشترك. يتولى العقل النظري رسم المعقولات والحقائق والعقل العملي يخدمه ويأتمر بأمره وذلك لأن العقل العملي موجه إلى البدن لأنه مبدأ حركته إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ما تقتضيه القوة العالمة النظرية وفي عروج العقل / الذات / النفس / معرفيا يعرف مراحل ودرجات متعددة حسب عمق النظر وقوته وحسب حضور المعقولات عنده فهو عقل بالقوة في بداية عهده كالعقل الذي في الطفل وهو عقل بالملكة عند حصول الأوليات الضرورية كحال الصبي المميز المراهق للبلوغ وهو عقل بالفعل عند حصول المعقولات الكسبية كلها بالفعل وتكون كالمخزونة عنده كحال الكاتب الحاذق الغافل عن الكتابة.

وهو في هذه الدرجة الأخيرة يتحول بين رتب متعددة ودرجات لا تحصى تختلف بكثرة المعلومات وقلتها وبشرف المعلومات وخستها وبطريق تحصيلها وإنها تحصل بالعلم الإلهي وبتعلم واكتساب...[38]

إذا كانت المعرفة تحصل بهذه الصورة وفق هذه المراتب والدرجات فإن حصولها قائم على جملة من القوى البدنية والعقلية تصنع في حياكتها قصة المعرفة وقصة الحياة ذلك أن العقل النظري هو الرئيس والعقل العملي وزيره يتولى مهمة تدبير البدن لأن البدن آلة النفس وهذا بيانه :

---

[38]- ميزان العمل ص 21



الجاذبة الماسكة الهاضمة الدافعة : وهي آخر درجات القوى في الأجسام

إن هذه الآلة الجسدية لا تكون فاعلة إذن إلا تحت حكم العقل وتدبيره. فالعقل لا يستطيع بناء العلم إلاّ بجسده ولا يستطيع أن يدخل في علاقة مع الآخر إلا به، فهو آلة. أي أن الآلة بحاجة إلى أداة تدبير وتوحيد وسياسة ولهذا السبب يدعو الغزالي إلى ضرورة تأمل آلة البدن وينصح بالنظر في تشريح الأجسام فهو سبيل للعقلاء يدركون به صنع الله فيزداد إيمانهم فيترسخ تعظيمهم لله (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون)[39] إذا كان العقل في بنائه للعلم يستعمل الجسد فإن معارفه التي يصل إليها تبقى يقينية لا يمكن للشك أن يزعزع ثقتنا فيها شريطة توفير شروط البرهان وعدم الخلط بين مستويات النظر ولذلك نرى الغزالي يقر بصدق الرياضيات والمنطق والعلوم الطبيعية ولكنه يشترط أن تكون هذه العلوم بعيدة عن العلم الإلهي أي أن تطلب لذاتها لأن العقل أداة فهم وإدراك ملزم باتباع مقدمات البرهان التي سعى البدن في تقديمها إليه لأن العقل صفحة بيضاء في حقيقته ليس فيه أيّ علم ولكنه مستعدّ لقبول العلم.

إن هذا المستوى العلمي الذي استطاع العقل تحقيقه يبقى محافظا على يقينه مادام محافظا على شروط البرهان أي أن تجاوزه لعالم الحس أو لقضايا العلم يجعله في حالة ارتباك يصعب مقاومتها وتجعل الذات العاقلة تسقط في التهافت كما سقط الفلاسفة من قبل حين جمعوا بين العلوم الوضعية والعلوم الميتافيزيقية داخل إطار واحد هو إطار العقل أي العقل بما هو أداة بناء للعلم غير أن الغزالي يعتقد أن

39– الذاريات آية 21/20 ذكرها الغزالي في الميزان ص 26

وراء هذا العقل طورا آخر لا يستطيع هذا العقل إدراكه لأنه مشدود إلى البدن وخطأ الفلاسفة يتمثل في تحويل هذا العقل من وجهته التي له إلى وجهة الميتافيزيقا التي ليست له ولكن لا يعني هذا أن العقل بعيد عن هذا العالم الغيبي. إن الغزالي يصرّح بأن العقل أنموذج من نور الله عز وجل[40] يدرك نفسه ويدرك غيره ويدرك صفات نفسه يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجب السماوات وفي الملإ الأعلى والملكوت الأسنى كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة أعني بدنه الخاص بل الحقائق كلها لا تحتجب عن العقل[41] لأن الموجودات كلها مجال العقل إذ يدرك هذه الموجودات التي عددناها وما لم نعدّها وهو الأكثر فيتصرّف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا فالأسرار الباطنية عنده ظاهرة والمعاني الخفية عنده جلية[42] يبدو أن فهمنا لحقيقة العقل تهدّده تناقضات ولا يمكن لنا أن نتجاوزها إلا بالرجوع إلى حقيقة العقل عند الغزالي وهو ما سنورده في الفصل الثالث والرابع حول قيمة العقل ولكننا في هذا المستوى من النظر نكتفي بالقول بأن العلم عند الغزالي يقيني لا يخالطه ريب مثلما يذكر ذلك في المنقذ "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين"[43] شريطة عدم تورّطه في البحث في الإلهيات وفي كلّ ما ليس للجسد فيه دور، فكلّ ما ليس للجسد فيه دور لا يمكن تمثله ولا يحصل إدراكه.

40- مشكاة الأنوار ص 123

41- مشكاة الأنوار ص 123

42- مشكاة الأنوار ص 125

43- المنقذ ص 86

يبدو إذن أن الذات فاعلة في البدن ومؤسّسة للعلم، وأن هذا التأسيس هو من مظاهر هذا الفعل وإن ذكرنا آنفا أن العلم يقيني فإن إمكان الغلط واقع لا محالة، وهذه الإمكانية تفطّن لها الغزالي وقدّم لها تفسيرا خلاصته أن سبب غلط العقلاء يعود إلى الخيالات والأوهام والاعتقادات التي تظهر في مظهر العقل لأن العقل عندما يستعمل الجسد تظهر قوى الجسد لتشكّل المعرفة حسب بصماتها ولا شك أن قوى الجسد مؤثرة لذلك جعل الغزالي العقل العملي مدبّرا لشؤونه يقول الغزالي: "وينبغي أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون هذه القوة العملية... فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيآت انقيادية للشهوات تسمى تلك الهيآت أخلاقا رديئة[44] أي أن العقل مطالب بالتجرد عن غشاوة الوهم والخيال لكي يقدر على رؤية الأشياء على ماهي عليه[45] وهذا القول يدفعنا إلى الحديث عن الشروط النفسية الضرورية لحصول العلم ذلك أن الشروط الذاتية وإن كانت أساسية ومرتبطة بفعل الإدراك ذاته وحصول العلم فإن الشروط النفسية هي التي ستضمن حصول اليقين فكم من باطل ظهر في مظهر اليقين وكم من حقّ لبسه الباطل فحجبه.

4- الشروط النفسية لحصول العلم:

لا شك أن لقوى الجسد أهمية بالغة في حصول العلم غير أن هذه القوى كما سبق وبيناه[46] تتعايش داخلها قوى محرّكة وقوى مدركة

44- ميزان العمل ص 20

45- مشكاة الأنوار ص 127

46- راجع الشروط الذاتية لحصول العلم

وهذا التعايش مؤثّر في طبيعة اليقين الذي ننتهي إليه فإن كانت القوى كاملة وفعلها تاما كانت نتيجتها مختلفة نوعيا عن نتائجها لو كان فيها عيب أو نقص أو اضطراب، لذلك يوجد فرق بين السعي في تحصيل المعرفة ويتمثل في البحث عن طبيعة الإدراك وقواه والسعي إلى توفير شرط حصول المعرفة· "إن تأثير العمل لإزالة ما لا ينبغي والسعي في العلم سعي في تحصيل ما ينبغي وإزالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحلّ لما ينبغي"[47] ويعرّف الغزالي العمل بقوله: "العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها إلى الجنبة العالية ليمحي عن النفس الهيآت الخبيثة والعلائق الردية التي ربطتها بالجنبة السافلة"[48]· إن الجسد بهذا المعنى يجب أن يكون محلّ تطهير قبل أن يكون مستعدا للدخول في ممارسة البحث والتعقل ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا خضع الجسد لأوامر العقل العملي الذي يأخذ أوامره من العقل النظري لأن الجسد مصدر الشهوات والشهوات من القوى الباعثة وبالتالي فهي سبب مباشر لحركة الجسم نحو اللذة إلا إذا ما وقع تدريب هذه القوة بواسطة التعاليم الواردة من العقل العملي المسؤول عن سياسة البدن كما أن الجسد مصدر قوى الوهم والخيال وهي قوى فاعلة ومشاركة في عملية الإدراك فإذا لم تخضع هذه القوى لتدبير العقل فإن العقل يقع في الخطاء وتختلط أمامه السبل فيعجز عن الإدراك واكتشاف اليقين، ومن ثمة كان ضروريا على العقل أن يتجرد عن غشاوة الوهم والخيال لكي يرى الأشياء على ما هي عليه[49] وقد شبّه الغزالي الشهوة بالعبد السوء الماكر والمخادع والخبيث

47– ميزان العمل ص 27

48– ميزان العمل ص 28

49– مشكاة الأنوار ص 127

قادر على أن يتمثل بصورة ناصح وتحت نصحه الداء العضال وديدنه منازعة الوزير أي القوة العقلية في التدبير حتى لا يغفل عن منازعته ومعارضته في آرائه ساعة[50]. يبدو أن الغزالي في هذا الإطار يدرك تمام الإدراك أن فعل المجاهدة لها دلالتان الأولى أن للجسد حضورا وفاعلية وان للعقل حضورا وفاعلية. والثانية أن فاعلية الجسد إذا استولت على فاعلية العقل فسد العقل وقلّ يقينه ويصبح إلهه هواه، وإذا استولت فاعلية العقل على فاعلية الجسد تهذبت النفس وتعقلت وكشفت لها الحجب "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"[51] إن مجاهدة النفس ليس ممارسة أخلاقية في جوهرها بقدر ماهي ممارسة معرفية تريد أن تجعل آليات الإدراك الجسدية والعقلية في حالة انتظام وانسجام، كل قوة خادمة ومخدومة داخل علاقة لا تنفصم وبالتالي يكون هذا العمل ضروريا لبناء العلم والغزالي لم يشأ الاقتصار على الشروط الذاتية لأنها غير كافية إذا لم تكن النفس ذاتها غير مستعدة لممارسة فعل التعلم بل إن العقل قد تقف أمامه حجب عديدة تحول دون إدراكه وتعقله، وقد وضع الغزالي هذه الحجب في كتابه "مشكاة الأنوار" وكشف فيها أنواع الأحجبة فهناك المحجوبون بمحض الظلمة وهم الملحدة الذين أنصتوا إلى نفوسهم الكدرة ولا ظلمة أشدّ من الهوى والنفس. وهناك المحجوبون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف منشأ ظلمتهم من الحسّ وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم من مقايسات

50– ميزان العمل ص 40

51– سورة "ق" الآية 22

عقلية فاسدة.[52] إن الاهتمام بالجانب النفسي يكشف لنا أن طريق الإدراك قائم على "المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها والإقبال بكل الهمّة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سرّ الملكوت وظهرت له الحقائق وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجرّدة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام..."[53] ويروي الغزالي في هذا المعنى حكاية أهل الصين والروم والتي كشف من خلالها كيف أن النفس هي محلّ نقش العلوم الإلهية ولتحصيله لنا طريقان، أحدهما تحصيل عين النقش وثانيهما الاستعداد لقبول النقش من خارج والأصح من هذين الطريقتين إحضارهما معا لأن الاستعداد شرط لا غنى عنه وقبول المعقولات شرط آخر لا غنى عنه أيضا فتمام المعرفة إذن لا يتوفر إلا بعلم واكتساب من جهة وبالكشف من جهة ثانية.

لم يكن الغزالي في هذا الباب فريد زمانه وإنما نجد ملامح هذا التوجه عند غيره من فلاسفة الإسلام والإغريق يقول سقراط : "ولكن النفس تفكر أحسن ما يكون التفكير عندما لا يعكّر صفوها لا السمع ولا البصر ولا الألم ولا اللذة بل فقط لمّا تنعكف أشدّ ما يكون الاعتكاف متخلّصة من الجسد وقاطعة معه بحسب الإمكان كلّ معاشرة وكلّ اتصال سعيا إلى إدراك الواقع"[54] غير أن تصوّر أفلاطون يريد إلغاء الجسد قدر الإمكان بينما الغزالي يريد الإبقاء على الجسد لأنه آلته

---

[52]– مشكاة الأنوار ص 177 – 178 – 179 – 180 – 181 – 182 – 183

[53]– ميزان العمل ص 31

[54]– الفيدون : أفلاطون 64d - 66a

الضرورية على أن يكون تحت سلطة العقل وإذا حصل أن تمردّ وخرج عن طوع العقل فإن تهذيبه يصبح شرطا لازما وقد اعتنى الغزالي بكيفية التهذيب عناية كبيرة سواء من حيث بيان المستوى النظري للتهذيب ومن حيث بيان المستوى التطبيقي له أي أن الغزالي أدرك ضرورة معالجة هذه القضايا معالجة تجريبية قريبة من الأذهان مفهومة من طرف النفوس العادية والعاقلة وكأنه يمارس فعل التحليل النفسي للسلوك وفي هذا المستوى من التحليل يمكن القول إن تحليلا نفسيا للذات وللجسد يعدّ شرطا ضروريا ولازما يسبق عملية إنشاء العلم. يجب أن يتطهر الإنسان من معارفه البالية وسلوكه المنحرف وأن يحصل فيه اعتدال ضروري وكاف لممارسة فعل التعقل والإدراك وقد شبّه الغزالي هذه العملية بتشبيهات مختلفة يقول في أحدها : "إذا فرضت دارا بنيت لملك، رتبة تلك الدار نزول الملك فيها، وقد اغتصبها القردة والخنازير فجمال تلك الدار وكمالها موقوف على أمرين أحدهما إزعاج القردة النازلين فيها بغير حق والأخرى نزول المستحق"[55].

إن الدار هي النفس وقد سبق في فصول سابقة أن بينّا أن بناء الغزالي الفلسفي قام على أسلوب نقدي تأسيسي متماسك.

والنقد عند الغزالي أخذ وجهين : وجه مسلّط على معارف الفلاسفة الأوائل أي المعارف السائدة في عصره. ووجه ثان مسلّط على الذات، حيث أدرك ضرورة الاعتكاف وتطهير النفس من كل قبح ممكن.

---

[55]- ميزان العمل ص 28

أما التأسيس فهو حصول العلم اليقيني لديه عن طريق العقل/الذات الذي عبّر عنه "بأنه نور قذفه الله في الصدر"[56] وحصول اليقين أردفه الغزالي بموازين ومعايير سمّاها الغزالي القسطاس المستقيم الذي يضمن لمن يراعيه الوصول إلى اليقين وتجنب الوقوع في الخطأ. يقول : "هيهات لا أدعي أني أزن بها المعارف الدينية فقط بل أزن بها أيضا العلوم الحسابية والهندسية والطبية والفقهية والكلامية وكل علم حقيقي غير وضعي فإني أميز حقّه من باطله بهذه الموازين وكيف لا وهو القسطاس المستقيم والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن"[57] وحاصل القول إن العلم يسعى إلى اليقين واليقين لا يكون إلا بانكشاف المعلوم ولا ينكشف المعلوم إلا بشرطين الأول استعداد النفس للكشف والثاني أن يكون المعلوم قابلا لأن يكشف ويزول عنه الغطاء.

يتحدد معنى الأول في الشروط النفسية لحصول العلم اليقيني من استعداد قائم على التضحية وعلى المجاهدة وعلى فضح الأخطاء وأسبابها سواء تلك الملتصقة بالجسد أو بالعقل نفسه وهنا تأتي ضرورة إنشاء المعايير والموازين، ويتحدد المعنى الثاني بالشروط الذاتية لحصول العلم اليقيني من قيام العقل بمهامه كاملة من حيث استخدام لكل قواه الذاتية وقوى جسده الخاص بصورة تمكنه من بناء الكلي ومعرفة التصورات الكلية وإدراك اليقين الذي لا يخالطه ريب غير أن المعنى الثاني مرتبط بالمعنى الأول ارتباط الشرط بالنتيجة وبالتالي فإن اهتمام الغزالي بالجانب النفسي وخصوصا في هذا الكتاب أي ميزان العمل له

---

[56]– المنقذ من الضلال ص 86 – انظر الفصل القادم حول معنى النور

[57]– القسطاس المستقيم ص 82

ما يبرّره فبقدر ما نكشف طبيعة السلوك وندرك حقيقة الدوافع والبواعث وكيفية فعلها في قوى الجسد الأخرى بقدر ما نتمكن من تحقيق البناء والكشف عن اليقين. فلا يكفي أن يكون للمرء عقل ولا يكفي أن يحسن استعماله عكس التصور الديكارتي، بل المهم أن يعرف كيف يزيل مضادات العقل ومعيقاته النفسية الساكنة في جسده وفي نفسه على حدّ سواء. وبالتالي فالعلم عند الغزالي ينقسم إلى قسمين : العلم النظري والعلم العملي وبهذين القسمين تتحقق السعادة، أي تحقق النفس كمالها الذاتي. فأمّا العلم النظري فيراد منه المعلوم الذي لا تزول معلوماته ولا تحول أي كلّ ما يؤدي إلى يقين ثابت ونهائي ومطلق كالعلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وملكوت السماوات والأرض وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث أنها مرتبطة بقدرة الله عز وجل لا من حيث ذواتها[58]، أما العلم العملي فهو العلم بكيفية العمل وشروطه أي أنه علم لا يراد لنفسه وإنما يراد للعمل وفي هذا العلم تظهر ملامح الغزالي العملية بعيدا عن التأملات العقلية الصرفة قريبا إلى دراسة الظواهر العينية وتحليلها نفسيا واجتماعيا أي بإرجاعها إلى أسبابها المباشرة. كما أن هناك علاقة كبيرة بين هذين العلمين يمكن أن ننعتها بالعلاقة الجدلية لأن النظري فاعل في العملي والعملي فاعل في النظري وهذا الفعل المزدوج يسير سيرا تصاعديا في بناء الإنسان أي أن الإنسان ليس إلا حصيلة تطور جدلي يتحد في الفعل والانفعال بين

58- ميزان العمل ص 37

راجع الفصل الثالث : تأسيس العلم

لاحظ : يميّز الغزالي في دراسة الطبيعة بين دراستين الأولى ميتافيزقية وهذه ثابتة ومطلقة والثانية طبيعية ويقينها متغير وظني.

النظري والعملي وحقيقتها قائمة في جوهر النفس الإنسانية بما هي محكومة بملكتين العقل النظري والعقل العملي.

الفصل الثالث

قيمة العقل / النظر

خصّص الغزالي في كتابه "معيار العلم" فصلا كاملا يتحدث فيه عن العقل[1] ولكنه كان في هذا الكتاب عارضا للآراء السائدة سواء تلك التي تنسب إلى علماء الكلام أو إلى الفلاسفة أو إلى الجماهير ولكن إذا أردنا أن نعرف معنى العقل عنده وأهميته وقيمته فإن كتاب "ميزان العمل" وكتاب الإحياء وغيرهما خصص لهذا المصطلح فصولا متنوعة كان فيها الغزالي محققا ومؤسسا وإن كان في هذا التأسيس مستفيدا من أقوال الفلاسفة وغيرهم فلا يكاد يخلو أثر من آثاره إلا ونجد لآثار

1- راجع معيار العلم ص 286

الآخرين وجودا وحضورا قلّما نجدها عند كاتب آخر، فالغزالي جمع في كتبه المتشابهات والمتفرقات في وحدة عجيبة كانت مصدر حيرة وتساؤل عند عديد القراء المعاصرين والقدامى بل تكاد لا تخلو دراسة عن الغزالي إلا وتشير إلى ظاهرة التناقض في فكره، وحسب رأيي إن الحكم بالتناقض على فيلسوف عمل صعب ومتسرّع ذلك أن معنى التناقض يصعب تحديده في هذا المستوى فليس كل تغير في الرأي يدل عن تناقض بل قد يدلّ عن تطوّر أو يدلّ عن وجود مستويات نظر مختلفة خصوصا وأن الغزالي ينبهنا في كتبه إلى ضرورة الانتباه واتخاذ الحذر عند مطالعة الكتب والأفكار فنعرف إلى من هي موجّهة وهل هي معبّرة عن عين الحق أو عن وجه من وجوهه فالناس ثلاثة أصناف ولصاحب الرأي ثلاثة مواقف[2].

1- **ما هو العقل في ذاته وفي علاقته بالشرع ؟**

إن العقل واحد من القضايا التي كانت موطن الاختلاف فتارة ننسب للغزالي إيمانه بالعقل وتارة ننسب له شكّه فيه وإيمانه بشطحات الصوفية ولعل هذا التناقض في الحكم يرجع إلى نصوص الغزالي نفسها وكذلك إلى مذهب القارئ وما يهمنا في هذا البحث هو نصوص الغزالي فحسب. استعمل الغزالي في نصوصه عبارات مختلفة قد تكون سببا

---

[2]- الناس الثلاثة : عامة الناس، الجدليون ، الحكماء أو الخاصة.

- المواقف الثلاثة : ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات : وهو مذهب الآباء والمعلّم... وما يسار به في التعليمات والإرشادات : وهو ما يستعمل في الإرشاد والتعليم وما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات : وهو ما يعتقده الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل لا يطلعه إلا على من كان في رتبة شبيهة.

ميزان العمل ص 135 – 136 – 137 – راجع القسطاس المستقيم ص 84 – 85

مباشرا ومدعّما لفكرة الاختلاف والتناقض فالغزالي يستعمل كلمة عقل وكلمة نظر وكلمة قلب وكلمة بصيرة وكلمة إيمان وكلمة ذات وكلمة نفس وكلمة نور... ولا شك أن هذه الكلمات تنتمي إلى حقول نظر مختلفة بعضها صوفي وبعضها عقلاني وبعضها تجريبي وبعضها ديني غير أن المسألة يجب أن نتناولها من ناحية أخرى مبتعدين عن ماهو سائد ومعروف أي أن لا نفسّر كلمة قلب مثلا أو كلمة نور اعتمادا على بعض المرجعيات الصوفية مقتنعين بان هتين الكلمتين أو غيرهما هي من الكلمات الشائعة عند المتصوفة. إن الأمر يجب أن يكون على خلاف هذا الاتجاه ذلك أن الغزالي في مواقع مختلفة من آثاره ينبه إلى أن اللفظ قد يكون حجابا يقف أمام المعنى المراد أو أن المعنى يجب أن لا يؤخذ من الألفاظ[3] بل من ذواتها وحدودها. إن الغزالي على وعي تام باختلاف الناس في شأن العقل وقد كان هذا الاختلاف عنده الأصل الذي انطلق منه ليدلي برأيه محدّدا معنى العقل عنده يقول "اعلم أن الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقا على معان مختلفة فصار سبب اختلافهم..."[4].

يحدّد الغزالي العقل تارة من جهة علاقته بالعلم وتارة أخرى من جهة علاقته بالإنسان من حيث هو إنسان أي حيوان ناطق وتارة

3- راجع الإحياء ج 1 ص 89 يقول : "وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ"
راجع مشكاة الأنوار : "ومن يطلب الحقائق من الألفاظ ربما تحيّر عند كثرة الألفاظ فتخيل كثرة المعاني والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تابعا وأمر الضعيف بالعكس منه إذ يطلب الحقائق من الألفاظ" ص 152

4- الإحياء ص 85

ثالثة يحدّده من جهة التجارب التي يمارسها الإنسان في حياته كما نجد له استعمالات أخرى ولكنها تعود في حقيقتها الأولى إلى مفهوم الغريزة وذلك حسب التحديد الذي أخذه الغزالي عن "الحارث بن أسد المحاسبي" حيث قال في حدّ العقل : "إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من أنكر هذا وردّ العقل إلى مجرد العلوم الضرورية فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم"[5].

كما نجد نفس هذا الموقف من العقل وفي صيغة قريبة جدا منها في المنقذ من الضلال إثر موجة الشك التي خاضها الغزالي بكل قوة والتي انتهت بالشك في العقل بما هو أنا منطقية أو ملكة الفهم التي لا تنسجم إلا داخل إطار البرهان والدليل[6] لأنها تمثّل الروح الفكري الذي هو مصدر الاستنباط إذ يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفيسة[7] بعد الشك في هذا العقل إثر حوار رمزي بليغ مع الحواس ينتهي الغزالي إلى إثبات عقل أرقى وأسمى وأعلى وهو بمثابة إثبات لوحدة الوعي الجدلية والتي يسمّيها بأسماء متعددة مثل النور كما هو في المنقذ وفي الإحياء خصوصا أو الغريزة التي تعتبر بمثابة النقطة الميتافيزيقية غير المحددة التي أقام عليها الغزالي صرحه العقلاني والعلمي والصوفي موظفا أحسن ما

5– الإحياء ص 85

راجع المحاسبي العقل وفهم القرآن : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع وخصوصا الصفحات الأولى حيث يورد هذا التعريف. إن العقل "غريزة لا يعرف إلا بفعاله"

6– راجع ما قلناه في مبادئ البرهان عند الغزالي في الفصل الثاني

7– راجع : مشكاة الأنوار ص 166

يكون التوظيف تعريف المحاسبي[8] جاء في المنقذ قول الغزالي:

"ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيّق رحمة الله تعالى الواسعة"[9] إن هذا القول الوارد في المنقذ والمعبر عن اليقين النهائي الذي انتهى إليه يوضح مسألة مهمة جدا ألا وهي أن يقين الغزالي بالضروريات العقلية ليس قائما على أساس العقل ذاته أي بما هو ملكة الفهم أو الروح الفكري الحامل للضروريات العقلية وإنما هو قائم على أساس العقل الأعلى أي العقل المعبر عنه بالنور القائم في الصدر لأنه غريزة الإنسان التي تميّزه عن سائر الحيوانات.

جاء في "ميزان العمل" توضيح للغزالي يقول فيه : "اعلم أن العقل ينقسم إلى غريزي وإلى مكتسب فالغريزي هو القوة المستمدة لقبول العلم... والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم"[10] فالنور إذن هو العقل الأعلى وليس ملكة الفهم وإنما هو شرط قيام ملكة الفهم وأساسها وأن العقل المكتسب رهين العقل المطبوع أي الغريزة الإنسانية (النور) وهذا التمييز لا يستثني شيئا بما في ذلك الشرع "فلا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية فإن العقلية كالأدوية للصحة والشرعية

8- راجع : عقلنة العقل : "د. محمد يسين عريبي : – من مجلة الوحدة السنة الرابعة – العدد 43 أبريل 1988

9- المنقذ ص 86

10- ميزان العمل ص 93

كالغذاء والنقل جاء من العقل وليس لك أن تعكس"[11] إن هذه العلاقة بين العقل والشرع تؤسس العقل وتجعل الشرع تابعا له لأنه يدرك بالعقل لأنه مصدره ولا يمكن أن نتصوّر العكس بل إن الغزالي يذهب في مواقع أخرى إلى أكثر من هذا مثلما ورد في كتابه معيار العلم قوله : "فهكذا ينبغي أن تعرف نتائج البرهان فإن عرفته معرفة على حدّ قولنا، فقيل لك خلافه، حكاية عن أعظم خلق الله مرتبة وأجلهم في النظر والعقليات درجة وأورث ذلك عندك احتمالا فليس اليقين تاما. بل لو نقل عن نبي صادق نقيضه، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ولا يخطر ببالك إمكان الصدق، فإن لم يقبل التأويل فشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقينيا. فإن شككت في صدقه لم يكن يقينك تاما"[12] نلاحظ أن الغزالي ينتصر للبرهان انتصارا كاملا يجعله مستعدا لتكذيب نبوة نبي أو حكاية مروية عن نبي إذا كان قوله مناقضا للبرهان ولليقين الذي لديه فالعقل أولى بالاتباع لأنه الغريزة الإنسانية بل إن علمنا بأن هذا نبي أو قوله هو قول نبي اتفاق قوله وحاله مع نتائج البرهان وحقيقة اليقين[13]، كما نجد الغزالي يوجه نقده لبعض المتصوفة الذين ينكرون للعقل قيمته وأهميته مبينا أن إنكار العقل لا يؤدي إلا إلى إنكار النقل ذاته لأن الحكم بصدق النقل حكم عقلي. جاء في الإحياء قوله : "فما بال أقوام من المتصوفة

11– ميزان العمل ص 94

12– معيار العلم ص 246

13– في هذا القول حجة قاطعة تنفي من يدعي عن الغزالي أشعرية مطلقة يعطي فيها للنقل أسبقية عن العقل لأنه يصرّح في "ميزان العمل" مثلا بأن النقل جاء من العقل ويستحيل أن تعكس.

يذمون العقل والمعقول؟ فاعلم ان السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذ كان ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذمّوا العقل والمعقول وهو المسمّى به عندهم : فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصوّر ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه وإن ذمّ فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما ولا يلتفت إلى من يقول : إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل فإنّا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان وهي الصفة الباطنة التي يتميّز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور : وأكثر هذه التخبيطات إنما ثارت من جهل أقوام طلبوا الحقائق من الألفاظ فتخبطوا فيها لتخبط اصطلاحات الناس في الألفاظ"[14] أن إن النور هو الشرط القبلي الذي يجعل العلم ممكنا أي يجعل ملكة التفكير قادرة على التمييز والتركيب والاستنتاج. إن هذا النور هو الذي جعل الضروريات العقلية موثوقا بها غير مشكوك فيها وذلك لأن الأنا المنطقية الحاضرة في عملية المعرفة لا تستطيع أن تؤسس نفسها إذا ما أخضعناها إلى تجربة الشك وان كانت قادرة على تأسيس غيرها (العلوم) وبالتالي فإن الغزالي بقوله "بالنور" يعدّ المكتشف الحقيقي للعقل الأعلى أو العقل المطلق في الفكر الإسلامي القديم لأن الفلاسفة القدامى قبله "كابن سينا" لم يتوصلوا إلا إلى إثبات الأنية

---

[14]– الإحياء ص 89

ولكن هذه الأنية قد تكون أنية منطقية أي بما هي ذات عارفة أو تبني المعرفة ولكنها قد تكون هناك أنية أرقى أي بما هي شرط تأسيس الأنية المنطقية العارفة فالشك عند الغزالي وإن تجرأ على الحواس وعلى ملكة الفهم Entendement أو التفكير فإنما ليتوصل في الأخير إلى إثباتهما لأنهما مع ابن سينا مثلا لم يكونا مثبتين إثباتا كافيا فالحس يأخذ شرعية معرفته من العقل (ملكة الفهم / الأنا العارفة المنطقية) وهذا العقل لا يأخذ شرعيته إلا من نفسه (برهان الرجل الطائر) ولكن الغزالي في المنقذ يثبت أن هذا التأسيس غير كاف فقد يكون وراء العقل حاكم آخر إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه كما كذّب العقل الحواس من قبل ولا يكون هذا الحاكم إلا تلك الغريزة الساكنة في قرارة نفوسنا هي ذلك العقل الأعلى الذي يمثل هويتنا الذاتية أي ما به يكون الإنسان هو هو.

إن القول بأن هذا النور هو العقل أي حضوره فينا ليس قولا تأويليا بل هو قول صريح عند الغزالي. جاء في مشكاة الأنوار "واعلم أن في قلب الإنسان عينا هذه صفة كمالها وهي التي يعبّر عنها: تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني ودع عنك هذه العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون ولنسميه عقلا متابعة للجمهور في الاصطلاح فنقول العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص"[15] إذا كان النور هو العقل فإننا بهذا القول ننتهي إلى فهم بعض المعاني الكامنة وراء نقد الغزالي للفلاسفة في التهافت وخصوصا في مسألة النفس وقوله في التهافت" في

---

[15]– مشكاة الأنوار ص 122

تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه"[16]. علما وأن الغزالي يعيد أدلة الفلاسفة في بعض كتبه ككتابه "معارج القدس" فالإيمان بأن النفس جوهر روحاني مشترك بين الغزالي والفلاسفة والبرهان العقلي على ذلك مشترك بينهم لأن النفس هنا هي الأنية المنطقية أو هي الذات العارفة المدركة للعلوم ولكن الاكتفاء بالبرهان العقلي لإثبات النفس إثباتا نهائيا وقطعيا هو موطن الخلاف فلإثبات هذه الأنية يجب العودة إلى "النور الالهي" أي إلى تلك الغريزة المودعة في الإنسان "فكذلك العقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية... وكما وجب أن يقال لم يكن مفارقته للجماد في الحركات إلا بغريزة اختصّ بها عبّر عنها بالحياة فكذا مفارقة الإنسان البهيمة في إدراك العلوم النظرية بغريزة يعبّر عنها بالعقل"[17] كما أننا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل الغزالي يؤمن بضرورة الاعتماد على الشرع لإثبات جوهرية النفس وروحانيتها في قوله : "ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه"[18] ذلك أن هذه الغريزة لها صلة بالشرع يقول الغزالي : "وهو (أي العقل) كالمرآة التي تفارق غيرها من الأجسام في حكاية الصور والألوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة وكذلك العين تفارق الجبهة في صفات وهيئات بها استعدت للرؤية فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية ونسبة القرآن

16– تهافت الفلاسفة ص 252

17– الإحياء ج 1 ص 85

18– تهافت الفلاسفة ص 258

والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة"[19] والثغرة التي يمسكها الغزالي على الفلاسفة هو اقتصارهم على العقل المرادف للعلم الذي يقول عنه الغزالي : "هو أيضا صحيح في نفسه لأن هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهر وإنما الفاسد أن تنكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم" [20] وتدعيما لهذا التحليل نرى الغزالي عندما يتحدث عن أمر النفس لا يقتصر على الأدلة العقلية بل يزكيها بحكم الشرع فيها كقوله : "النفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا إلى معدوم بل إلى موجود حي يفهم الخطاب"[21] وقوله "بيان أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل"[22] إن هذه الثنائية في الإثبات لا نجدها عند الفلاسفة والغزالي من هذه الجهة يرى أن الدليل العقلي غير كاف وإنما يجب تدعيمه بالشرع أو أن نتبع طريقة الكشف (منهج المتصوفة) لأن للعلم طريقين طريقة أهل البرهان وطريقة أهل العرفان. إذا كان النور هو العقل فإننا ننتهي من جهة ثانية إلى اثبات قسمين للعقلين ذلك أن العقل ينقسم إلى غريزي وإلى مكتسب أما الغريزي فهو القوة المستمدة

---

[19]– الإحياء ج 1 ص 85

[20]– الإحياء ج 1 ص 85 يمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن الغزالي يضع مجالا للدين إلى جانب مجال العلم والعيب يكمن عند من يدّعي ضرورة أحدهما دون الآخر.

[21]– معارج القدس ص 19

[22]– معارج القدس ص 23

لقبول العلم والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم إما من حيث لا يدري... وإما من حيث يعلم[23]

رأيته العقل عقلين فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

إن العلاقة بين العقلين وطيدة ولا يمكن أن تنقطع فالعقل المطبوع هو الغريزة أو النور القائم في القلب والعقل المسموع هو العقل المكتسب مهما كان وجه الاكتساب.

إذا كان هذا وضع العقل والشرع فكيف نفهم قول الغزالي في المعارج بأن "العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل فالعقل كالأس والشرع كالبناء..."[24] إن حقيقة هذا المعنى لا تتعارض مع المعنى السابق ذلك أن الغزالي يقر بوحدة الشرع والعقل أي هما مختلفان من حيث الجهة لا من حيث الحقيقة ولذلك "فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل"[25] والغزالي عندما يثبت هذا لا يثبته بحجة دينية وإنما انطلاقا من ذاته التي عرفت معنى العلم ومراتبه ودرجاته أي أن الغزالي يتحدث عن نتيجة فلسفته في العقل ونتيجة فلسفته في الشرع إذ بينت له تأملاته وعلومه التي نظر فيها وعمّق النظر أن الشرع عقل من خارج[26] وأن العقل شرع من داخل[27].

23– ميزان العمل ص 93

24– معارج القدس ص 57

25– نفس المرجع ونفس الصفحة

26– راجع "المستصفى" وفيه يبين الغزالي حقيقة العقل المنتج للشرع لأن الشرع ليس أمرا معطى

إن الإشكال يطرح إذن في مستوى ثان وهو أن ننظر إلى العقل بما هو ملكة فهم أو كذات حاملة للمنطق قادرة على أن تعرف مثل الأنية السينوية وأن ننظر إلى الشرع نظرة العامة له أي أنه مجال الإيمان والاعتقاد وفي هذا المستوى تصبح العلاقة بين الشرع والعقل متوترة ولا تخلقا إلاّ صداما أفضى في الأخير إلى تكفير الغزالي للفلاسفة ليس لقولهم أشياء تتعارض مع الشرع فقط بل لقولهم أيضا أن قولهم هذا هو عين العقل والحكمة بينما الأمر على خلاف ذلك فغريزة العقل لا تتعارض مع حقيقة القرآن إن العقل في عروجه يدرك في آخر درجاته أن القرآن نور كما سمي نور الشمس نورا فمثال القرآن نور الشمس ومثال العقل نور العين أي به يتمّ الإبصار أي إنّه بالقرآن يبصر العقل كما أنه بالشمس تبصر العين وهذا لا يعني أن العقل عند الغزالي محصور داخل إطار الشرع لا يتجاوزه أو "إنه يستمد دلالته ومغزاه من بنية الوحي ويتحدد داخل الشرع وفي إطار الحقيقة الدينية بدءا من النص القرآني إلى الحديث فالحقيقة الدينية تشكّل مجال هداية العقل إلى المعرفة والعلم"[28] أو أنه "أداة وآلة لا تعمل، ولا تكشف المعارف والعلوم والحقائق المعطاة وأن الحق ثابت ومعطى في النص والشرع أما عمل العقل فيتحدّد في الارتباط بذلك الحق والتمسك بحدوده"[29] إن أصحاب

---

[27]– راجع الإحياء / ميزان العمل / مشكاة الأنوار ...وفيها يبين أن العقل بما هو غريزة قابلة للصقل تفيض من داخله حكمة الشرع. العقل هو الإطار الصوري المحيط بالشرع والشرع : مادة العقل ومضمونهُ فالعقل بلا شرع فارغ والشرع بلا عقل أعمى.

[28]– راجع : المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي : عبد المجيد الانتصار – مجلة الفكر العربي المعاصر عدد / 57 سبتمبر أكتوبر 1988

[29]– نفس المرجع

هذا الرأي يعتقدون أن الغزالي يربط العقل بالإيمان و الطاعة بل سيطابق العقل الحقيقة الدينية. إن هذا القول يسيء فهم العلاقة بين العقل و القرآن عند الغزالي لعدم فهمه لطبيعة العقل بما هو غريزة ويصرّ على فهمه بما هو أداة إدراك فقط والحال أن هذا الفهم ليس إلا وجها من وجوه العقل وليس العقل نفسه بما هو غريزة. ومن جهة ثانية لا يمكن أن نعمّق موقفنا هذا من العقل والشرع إلا بتحليلنا مفهوم الذوق عند الغزالي.

يقول الغزالي : "وانقسام الناس إلى من يتنبه من نفسه ويفهم وإلى من لا يفهم إلا بتنبيه وتعليم وإلى من لا ينفعه التعليم أيضا ولا التنبيه كانقسام الأرض إلى ما يجتمع فيه الماء فيقوى فيتفجر بنفسه عيونا وإلى ما يحتاج إلى الحفر ليخرج إلى القنوات وإلى مالا ينفع فيه الحفر وهو اليابس وذلك لاختلاف جواهر الأرض في صفاتها فكذلك اختلاف النفوس في غريزة العقل"[30] فلو أخذنا الصنفين الأولين لوجدناهما في علاقة بالحكمة لكن بأسلوبين مختلفين خصص لهما الغزالي فصلين مهمين في "ميزان العمل" وهما "بيان مفارقة طريق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم" و"بيان الأولى من الطريقين"

-2 العقل والتصوف :

---

[30] الإحياء ص 88

إن العقل ليس أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما ذهب ديكارت وإنما العقل بناء يتبدل ويتغير " وكيف ينكر تفاوت الغريزة ولولاه لما اختلف الناس في فهم العلوم ولما انقسموا إلى بليد لا يفهم بالتفهيم إلا بعد تعب طويل من المعلم وإلى ذكي يفهم بأدنى رمز وإشارة وإلى كامل تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون التعليم" (الإحياء ص 88)

يقوم طريق الصوفية على منهج مختلف في جوهره عن طريق النظار من أهل العلم ذلك أن المتصوفة حسب الغزالي لم يحرّضوا على تحصيل العلوم وإنما حرّضوا على المجاهدة والإقبال بكل الهمة على الله بعد محو الصفات المذمومة ومن سار في هذا الطريق تنكشف له الحقائق وقد عدّد المتصوفة لهذا الطريق شروطا أهمها :

- الاستعداد بالتصفية المجردة
- إحضار النية مع الإرادة الصادقة
- التعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله من الرحمة.

وكما نلاحظ فإن هذا الطريق يقوم على المجاهدة النفسية وقد قدم الغزالي مثالا دقيقا يفسر فيه أسلوب التصوف كما مارسه المتصوفة أنفسهم وذلك بأن يتحقق من الشروط الأولى أولا وأن يواظب على ذكر الله تعالى (الله الله) مع حضور القلب ويبدأ في الترقي بداية من ذكر اللسان وصولا إلى المعنى المجرد الحاضر في القلب على اللّزوم والدوام دون اللفظ وحركة اللسان ودوام الانتظار حتى يتم الكشف الذي يبدأ كالبرق الخاطف والأولياء في هذه الحالة درجات حسب نوع الكشف الذي يحصل لهم. إن هذا الأسلوب القائم على المجاهدة يقدم له الغزالي نقدا على لسان أهل النظر من العلماء الذين يعتقدون في صعوبة هذا الطريق رغم إمكانية وجوده وذلك لأن الإنسان لا يستطيع التخلص من العلائق الدنيوية بل إن العقل قد يختلط وقد يمرض البدن ويفضي إلى الماليخوليا بل قد يصل المرء إلى خيالات يظنها حقائق وليست في

حقيقتها إلا أوهاما، لا شك أن هذا النقد شبيه بالمواقف المعاصرة من التصوف التي تفسر ظواهره بإرجاعها إلى بعض الأمراض النفسية أو إلى بعض أنواع السلوك القائمة على الإعلاء أو التصعيد فكأن المتصوف يعيش حالة مرضية، وليس التصوّف هنا إلاّ ضربا من الهلوسة.

أما طريق أهل النظر من العلماء يقوم على تحصيل العلوم الحقيقية في النفس بطريق البحث والنظر على غاية الإمكانِ انطلاقا من علوم الأولين منتهيا إلى كشوفاته القائمة على أساس البرهان واليقين ويمكن لهذا العالم بعد السير في هذا الطريق أن يسلك سبيل الكشف عندما يقف البرهان ويعجز النظر وحصيلة القول في هذا الباب أن الطريق الأول الاستعداد لقبول العلم من الفيوضات الإلهية (اللوح المحفوظ) والطريق الثاني تحصيل عين النقش عن طريق التعلم والاكتساب.

أمام هذين الطريقين المتناقضين في الوجهة نجد الغزالي يعلن صعوبة الحكم على هذين الأسلوبين يقول الغزالي : "والحق الذي يلوح لي والعلم عند الله فيه أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذا على الإطلاق خطأ"[31] وهذا موقف معتدل يختلف عن موقف المتصوفة من العلماء والفلاسفة وموقف الفلاسفة والعلماء من المتصوفة فالعداء بينهما قائم وشديد وذلك لأن المتصوفة ينقدون النظر دون معرفة كنهه والنظار ينقدون التصوف دون معرفة كنهه لكن الغزالي رغم هذا الموقف المعتدل نراه يميل إلى كفة التصوف عند حديثه عن عموم الناس

---

[31]– ميزان العمل ص 34

كالشيوخ الذين لم يتعودوا على النظر وكالشباب الذين لا يمتلكون طبعا يمكنهم من أعمال الفكر والنظر وكالذي لا يجد عالما يأخذ عنه العلم ويكون بعيدا عن التقليد قائما على الاجتهاد وذلك لأن الفرد لا يستطيع جمع كل المعارف في زمان واحد فالتعاون في هذا المجال واجب.

أما إذا كان هناك شاب نشأ في طلب العلم وهو زكي في نفسه وتنبه بعد الارتياض بأنواع العلوم ولكن بهذا النوع من العلم الذي تنبه له فمثل هذا الشخص مستعدّ للطريقين جميعا فالأولى به أن يقدّم طريق التعلّم فيحصل من العلوم البرهانية ما بالقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلّم فقد كفى المؤونة فيه تعب من قبله فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصّله فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق والإعراض عن الدنيا والتجرد لله وأن ينتظر فعساه ينفتح له بذلك الطريق ما التبس على سالكي هذا الطريق. هذا ما أراه والعلم عند الله"[32] يمكن أن نضبط موقف الغزالي من المسألة على النحو التالي :

إن الغزالي يشرّع للعلوم النظرية كما يشرّع للتصوف ويعتقد أنهما طريق واحد بدايته النظر وآخره العمل وهذا يعني أن التصوّف عند الغزالي يجب أن يسبقه علم بالنظر والبرهان كما أن هذا العلم يجب أن يعترف بحدود نظره ليسلم الأمر من بعد إلى التصوف والمجاهدة بل إن النظر شرط أول لتحقيق التصوف والنجاح فيه وهذا ما يميز

---

[32]– ميزان العمل ص 35

التصوف الحقيقي عن التصوف الضال[33] ولنا في هذا الموقف رأي يجمع بين نظرية الغزالي في العقل ونظريته في العلم يمكن تلخيصها على النحو التالي :

* لليقين طريقان: 1/ أهل النظر من العلماء
2/ أهل المجاهدة من المتصوفة

نتيجة الطريقين واحدة وهي انكشاف المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب.

الانتباه الذاتي عن طريق العقل (انكشاف الحق داخل النفس)

1/ الانتباه الذاتي عن طريق العقل(انكشاف الحق داخل النفس)
2/ الانتباه بواسطة التعليم (انكشاف الحق بواسطة الحفر أي الاكتساب)

للطريقين شرط واحد : غريزة العقل

* الطريق الثاني قد يلتقي مع الطريق الأول حسب تطور العقل :
* غريزة العقل شرط التعقل أي إدراك الذات لذاتها (تأسيس الأنا العارفة)

* الأنا في أطوار المعرفة

الروح الحساس : (علاقة مع الحواس وهو موجود للجنين وللرضيع)
الروح الخيالي : إثبات ما ورد من الحس وخزنه عنده ليعرضه على الروح العقلي وهو غير موجود عند

---

33 – إن كان الغزالي اختار طريق التصوف وتحدث على لسان المتصوفة فهذا لا يعني أنه يشترك معهم في كل مواقفهم بل هم أيضا كانوا محل نقد من طرف الغزالي مثلما كان الفلاسفة والفقهاء والمتكلمون.

الطفل بل يبدأ في الظهور مع الكبر
شيئا فشيئا.

الروح العقلي : إدراك المعاني
الخارجة عن الحس والخيال وهو
الجوهر الإنسي الخاص بإدراك
المعارف الضرورية الكلية

الروح الفكري : التأليف والاستنتاج
اعتمادا على العلوم العقلية المحضة
وطبيعته أنه منفتح دوما إلى غير
نهاية.

الروح القدسي النبوي : يختصّ به
الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلّى
لوائح الغيب.

إن الروح القدسي هو الطور الآخر الذي حدثنا عنه الغزالي وهو الذي يظهر فيه ما لا يظهر في العقل بمعناه الروح العقلي والفكري وفي هذه الحالة يحصل الذوق فالذوق إذن ليس مضادا للعقل وإنما هو وجه من وجوهه وفي آخر نقطة من تطوره بالاكتساب أو يظهر عند البعض بالمجاهدة المتوجهة إلى النفس وصقلها فالغزالي يصنف أهل الذوق مع العقلاء يقول : "ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه"[34] أي إن العقلاء أصناف وأرقاهم أرباب الذوق وبالتالي فالغزالي يؤسس في الآن نفسه العلم القائم على

---

[34]– مشكاة الأنوار ص 186

البرهان والتصوف القائم على الذوق والفرق بينهما في الدرجة والعمق وجلاء الكشف" فالعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس والإيمان قبول مجرد بالتقليد"[35] وكأننا في هذا المستوى

---

[35] – نفس المرجع ونفس الصفحة.

فهل بعد هذا التصريح والتنظيم مازال بإمكاننا القول إن الغزالي انتصر للإيمان ضد العقل وسقط في الوهم منتصرين إلى الشك الديكارتي لأنه أفضى إلى العقل.

ملاحظة : أدرك ابن سينا النفس بالعقل فعلم أنها أداة المعرفة وشرطها الأول والضروري ولو استعان بالشرع لأدرك حقيقتها الذاتية كغريزة إنسانية لأن العقل بما هو غريزة شرط للعقل بما هو أداة إدراك فالأول تأسيس للتصوف والثاني تأسيس للعلم، إن الغزالي لمّا شكك في صدق العقل كأداة فهم وإدراك للعلوم استطاع أن يتجاوزه بينما لم يستطع ابن سينا تجاوزه لأنه آمن بأنه الأصل الذي لا يمكن أن يكون محلّ شك دون أن يبين السبب. إنّ الشك في العقل العلمي لا يؤدي إلى نفيه وإنما إلى تأسيسه لأن الغزالي سيدرك الغريزة الساكنة فينا لأن الله يتجلى فيها" فمن لم يشك لم يبصر" ولو آمن الغزالي بالعقل السينوي لسقط في دور يتمثّل في العودة إلى العقل بعد الشك فيه بواسطة العقل نفسه كما فعل ديكارت. إن طرافة محاولة الغزالي تكمن في تجاوزه لهذا العقل نحو عقل أرقى هو غريزتنا التي بها تنكشف لنا العوالم الروحانية وتنفتح الذات على المطلق حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر أي الانفصال الكلي عن عالم الحس والاتصال الكلي بالعالم الروحاني. وفي هذا الباب نجد عند ابن سينا والفارابي حديثا عن العقل المستفاد ولكنه حديث مختلف عن حديث الغزالي لأن طريق الكشف طريقان : طريق بالاكتساب : التدرج في العقول وهذا مشترك بينهم وطريق المجاهدة : إدراك الغريزة وهذا يعني أن الفارابي وابن سينا يستعملان العقل بما هو غريزة قادرة على أن تفيض فيها المعارف الإلهية دون وعي بها لأنهما يعتقدان أن العقل المستفاد يحصل بالاكتساب فقط حيث تشرق الفيوضات الإلهية على النفس بعد تخلصها من عالم الحواس ويستثنيان النبي (نظرية النبوة عند الفارابي ودور المخيلة عنده) ولكن الغزالي يقر بالطريقين كما أنه يجعل القول بغريزة العقل قبل القول بالأنية لأنه بها تدرك الأنية أي أن الذات تدرك ذاتها لأن هذا الإدراك غريزي في الذات إلى جانب البراهين الأخرى التي قدمها ابن سينا في إثبات الذات والتي استعادها الغزالي من بعده. إن هذا الإدراك الغريزي

نصبح قادرين على رسم النقطة الثابتة التي ترتكز عليها الفلسفة الغزالية وأقول النقطة الثابتة لأنها منطلق ونتيجة وكأنها الأول والآخر والظاهر والباطن وأعني بها غريزة العقل أو جوهر النفس فإذا غصت فيها وصقلتها أدركت عالم الذوق والفيوضات الإلهية (التصوف) وإذا استعملتها كأداة للعلوم والمعارف واتخذت البرهان سبيلا أدركت في الأخير عالم الذوق عينه فكأنك لم تغادر موقعك ولكن انكشفت لك فيها الحجب والحقّ عند الغزالي هو الجمع بين الطريقين الاكتساب والمجاهدة وذلك بالدمج بين الأسلوبين عن طريق الحديث عن الاستعداد للتقبل وممارسة فعل التقبل. فالأول مجاهدة والثانية علم، وبقدر ما تستعدّ النفس يحصل لها العلم غير أن النتيجة لا تكون إلا لصالح المجاهدة فكأن العلم ليس إلا أداة أو وجها آخر من وجوه المجاهدة ففي مرتبة العقل المستفاد سواء عند الفارابي أو ابن سينا يحصل الكشف[36] يقول ابن سينا : "فالمعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها يخصّ باسم الزاهد والمواظب على العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سرّه يخصّ باسم العارف"[37] كما يقول الفارابي : "الروح القدسية لا

إذا تم تشرق عليه أنوار القرآن والشرع فيصبح العقل وقتها مبصرا وتكون الحجة على الجوهرية أقوى إن التسلح بالوحي ضمان للحقيقة (راجع موقف أفلاطون من الوحي والعقل وعلاقتهما بقضية النفس في الفصل الأول)

[36]– إن ابن سينا في الشفاء أو النجاة أو في العديد من رسائله حول النفس يختلف عن ابن سينا في منطق المشرقيين وفي الإشارات والتنبيهات ولذلك لا استبعد أن يكون الغزالي متأثرا بهذا الكتاب أكثر من غيره.

[37]– الإشارات والتنبيهات ص 199

تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن... وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من النـــاس..."[38]

إذا ما صحّ هذا يكون الغزالي انطلاقا من استفادته من فلاسفة الإسلام ومن تجاربه الذاتية وخصوصا تجربة الشك والتصوّف يكون قد أدرك مراتب الوعي الثلاثة وأعني الوعي بالذات من خلال الذات والوعي بالذات من خلال المعارف والعلوم أي من خلال إقامة علاقة بين الذات والعالم وأخيرا الوعي بالمطلق حيث تتجاوز الذات ذاتيتها وتتجاوز جسمها وجسم العالم لتدرك الأنوار الإلهية والحقائق اللدنية فينكشف الحجاب على قدر وصولها. ولتحقيق هذا العروج والاكتمال يميّز الغزالي بين النظر والعمل وبالتالي وجب التعرف على حقيقة العمل بعدما أدركنا حقيقة النظر.

---

[38]– الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ص 75 – (عن كتاب في الفلسفة الإسلامية. إبراهيم مذكور ج 1 ص 41 و 51)

الفصــل الرابــع

قيمــة العقــل / العمـــل

1) حد العقل العملي

يكتسي الحديث عن العقل العملي وعن العمل عموما أهمية كبرى في فلسفة الغزالي لأن هذا القول يتحدد من جهتين اثنتين من جهة أولى يتحدد فيها العقل العملي من خلال علاقته بالبدن ومن جهة ثانية يتحدد فيها العقل العملي من خلال علاقته بالعقل النظري. إن هاتين الجهتين تكشفان عن حدّين أساسين هما الحدّ الايبيستمولوجي والحد الأكيسيولوجي كما أن بين هذين الحدين علاقة لا تنفصم[1] يمكن تحديدها بأنها علاقة جدل.

أما الحد الايبستمولوجي فيتمثل في مشاركة العقل العملي في تأسيس المعرفة وبناء العلم وذلك لأن العقل العملي هو الوزير الخادم للعقل النظري لأنه يمدّه بواسطة الحواس مبادئ العلوم التي تستنبط منها حقائق الأمور مستعينا بخدمات الوهم والمخيلة وغيرهما من قوى البدن أي القوى الحيوانية التي في الإنسان وكما بينّا في الفصول السابقة فإن

---

[1]– صعوبة الفكر والواقع السياسي والاجتماعي في عصرنا الحاضر تتمثل في الفصل القطعي بين الجانبين القيمي والعقلي وذلك بدعوى تحقيق الموضوعية والحياد. إن هذه الظاهرة تثير تساؤلا خطيرا أمام الواقع المعاصر يتمثل في إمكانية إعادة العلاقة الطبيعية بين الوجهين. إن الحديث عن سلبيات العلوم والتكنولوجيا هو حديث عن سلبيات المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فكل واقع يصنع فكرا وكل فكر يصنع واقعا ولكن هل من إمكانية للانتباه مرة أخرى إلى هذه الظاهرة وإنقاذ الواقع المعاصر من صراع مدمر وكوارث آتية لا محالة.

المعرفة عند الغزالي تقوم على الاكتساب والتعلّم عن طريق العلاقة الوطيدة بين العقل النظري بما هو ذات عارفة والبدن. هذه العلاقة تولّد معرفة ترتقي بدورها شيئا فشيئا إلى أن تنتهي إلى أرقى الدرجات[2] حيث ينفصل العقل عن هذه العلاقة "وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق وتكون القوى الخيالية والحسية وسائر القوى البدنية غير صارفة لها عن فعلها بل شاغلة لها ومثال ذلك أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات ليتوصل بها إلى المقصد فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحول عن مقارنته صار السبب الموصل بعينه عائقا"[3].

وهذا الانفصال يعني أن العقل العملي قد خضع كليا إلى العقل النظري أي أن النفس قد تحررت حقيقة وأصبح بالإمكان أن ننعت الإنسان بأنه حرّ حقيقة لا مجازا وأن العلم لا يكون إلا على أساس تجريبي ولا يهدف إلا إلى إدراك عالم الملكوت فإذا أدركه كان علمه وكانت حريته.

أما الحد الاكسيولوجي فيتمثل في توفير الشروط الأولى التي تجعل العلم ممكنا "فالعمل هو المعين على الوصول إليه" أي العلم[4] ذلك أن العقل العملي يتولى مهمة تدبير البدن ولكن لا ليأخذ بواسطته مبادئ العلوم وإنما ليمحو صفاته الردية التي تقف حائلا أمام سموّ العقل النظري وارتقائه في معارج القدس" فالعمل معناه كسر الشهوات بصرف

2- راجع الفصل الثاني والثالث

3- معارج القدس ص 102 راجع قوله أيضا في ص 63 - 64

4- ميزان العمل ص 16

النفس عن صوبها إلى الجنبة العالية الإلهية ليمحي عن النفس الهيآت الخبيثة والعلائق الردية التي ربطتها بالجنبة السافلة حتى إذا محقت تلك العلائق أو ضعفت حوذي بها نحو النظر في الحقائق الإلهية ففاضت عليه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصدّيقين"[5]

فالعمل بهذا المعنى هو الطهارة والطهارة شرط ذلك الكمال[6] أي إن العمل يرجع إلى مجاهدة النفس بإزالة ما لا ينبغي[7] وبالتالي تحقيق الفضيلة وتأسيس الأخلاق.

من خلال هذين الحدين الايبستمولوجي والأكسيولوجي نلاحظ مدى العلاقة القائمة بين العلم والعمل وإن كلاّ منهما شرط لتحقيق الآخر وحال كل واحد منهما مؤثر سلبا وإيجابا في الثاني وهذا يعني أن العلم إذا كان يشترط علاقة دقيقة بين الذات والجسد كما سبق بيانه فلا شك أن هذا الإدراك مهدّد في معرفته بجوانب عديدة ودقيقة قد تتسلط عليه فتجعل معرفته خارجة عن المعقول ومحكومة بالهوى أي بالجانب اللامعقول فكيف يتسنى للعقل المحافظة على معقوليته في المعرفة وصدقه ويقينه في تأسيس العلم دون أن يسقط في فخاخ اللامعقول من الغرائز؟

إن ما يتسلط على المعرفة إما أن يكون من جهة الذات وإما أن يكون من جهة الجسد. فإذا كان من جهة الذات فقد أودع الغزالي في

---

[5]- ميزان العمل ص 28-29

[6]- ميزان العمل ص 30

[7]- ميزان العمل ص 29

كتابه "معيار العلم" شروط اليقين وطريق تحقيقه والتحقق منه. أما إذا كان من جهة الجسد فإن كتاب "ميزان العمل" إنما وضعه الغزالي لهذا الهدف. إن فقه النفس " هو مضمون كتاب "ميزان العمل" ذلك أن الغزالي عرّف العلم العملي من خلال مواضيعه وهي علم النفس بصفاتها وأخلاقها وعلمها بكيفية المعيشة مع الأهل والولد وعلم سياسة أهل البلد والناحية وأهم هذه العلوم هي الخاصة بتهذيب النفس وسياسة البدن ورعاية العدل.[8]

2- دور العمل في تأسيس الوعي:

علمنا يقينا الآن أن الجسد فاعل في تأسيس المعرفة من خلال علاقته بالذات وعلمنا أيضا أن معيار العلم ضروري لبناء اليقين وجعل الذات على وعي تام بحقيقة الإدراك وقواعده وعلمنا أيضا أن معيار العلم غير كاف لضمان الوعي الحقيقي بالعالم لأن الأوهام قد تظهر في شكل اليقين وتتسلل إلى الإدراك دون وعي الذات أي أن هناك قوة عميقة في النفس تلبس لباس العقل وتظهر بمظهره بل وتقود حركات الذات وفي حالات عديدة تشوّهها. يقول الغزالي موضحا هذه الظاهرة : "مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في مدينته ومملكته، وقواه وجوارحه الخادمة للبدن بمنزلة الصناع والعملة والقوة العقلية المفكرة كالمشير الناصح والوزير العاقل والشهوة له كعبد سوء يجلب الميرة والطعام، والحميّة كصاحب شرطته، والعبد الجالب للميرة مكّار خداع خبيث ملبس يتمثل بصورة الناصح وتحت نصحه الداء العضال والشر

8- ميزان العمل ص 37

الشمر وديدنه منازعة الوزير في التدبير لا يغفل عن منازعته ومعارضته في آرائه ساعة"[9].

نلاحظ جليا أن الذات يحصل لها فعل الإدراك استنادا على قوة التفكير الجسدية بما هي وزير ناصح وعاقل غير أن هذا الإدراك الجسدي لا يكون حقيقيا دوما لأن هناك إدراكا آخر تقدمه قوة الشهوة وهو إدراك له قوة تدبير ونصح تتجاوز قوة المفكرة وتستولي عليها فتضل الذات وتسقط في الوهم ذلك أن الذات ليست دوما سيدة في أحكامها وأفعالها بما أن هناك من ينازعها السيادة ونعني بها قوة الجسد من حيث هو شهوة أو غريزة فكأن الغريزة إدراك آخر يناهض الإدراك العقلي ويستولي عليه بل إن الذات قد تنساق وراء الإدراك الباطني أي الإدراك المنبعث من باطن الانسان[10]. حيث تسيطر الشهوة على القوة المفكرة وتفعل فعلها.

إذا كان وعي الإنسان للعالم محاطا بهذا الوعي الباطني المنبعث من قوى الجسد وخصوصا الشهوة واللذة فإن هذا الوعي لا يمكن أن يكون مصدر يقين حتى وإن تسلح "بمعيار العلم" ومن ثمة كانت ضرورة "ميزان العمل" "لمعيار العلم" أي إن الانتفاع بمعيار العلم لا يكون إلا إذا حصّنا النفس من هذا الوعي الباطني الماكر والمخادع وذلك بواسطة ميزان العمل أي أن الغزالي وإن انتبه إلى أن الوعي بالذات أولى المعارف وأن الوعي الموضوعي بالعالم هو الذي يؤسس

9- ميزان العمل ص 39. لاحظ أن قوى الشهوة مدبّرة تنازع العقل في رأيه وتدبيره.

10- لاحظ أن القوة الشهوانية هي من القوى المحركة الباعثة فهي تبعث على تحريك يقرب من الأشياء التي يعتقدها صاحبها ضرورية أو نافعة طلبا للذة (ميزان العمل ص 18)

العلم انتبه أيضا إلى أن هذا الوعي محاط بالوهم ومهدّد بتدخل الأهواء لأن الأهواء تبدو عاقلة ولكن تعقلها مضاد لتعقل الذات بما هي عقل نظري فإذا كان الأمر كذلك فلا بد من سبيل يجعل وعي الإنسان وإدراكه تاما على أساس اليقين ولا يخالطه وهم ولا يكون هذا السبيل إلا بجعل العبد مسوسا لا سائسا مأمورا مدبرا لا آمر مدبرا والوسيلة لتحقيق ذلك لا تخرج عن ثلاث : الاستعانة بالعقل وتأديب الحمية الغضبية وقمع الشهوة وقهرها.

إن التعقل والتأديب والقمع هي الوسائل التي يقترحها الغزالي لجعل النفس البشرية مدركة بذاتها ومدركة للعالم دون سقوط في أوهام الشهوة واللذة أي قوى الجسد وهذه الوسائل هي التي نعتها الغزالي بفعل المجاهدة التي تعني أن التعقل والتأدب لا يكون إلا بقمع الشهوة.

إن هذا الباب الذي يثيره الغزالي والذي سيخصص له جل فترات كتابه يجعلنا أمام قضية في غاية من الأهمية عرفها تاريخ الفلسفة الحديثة في الغرب منذ تأسيس الذات مع ديكارت إلى خلع الذات من مكانها مع البحوث الفرويدية التي بينت على لسان فرويد : "أن الأنا لم يعد سيدا حتّى في بيته"[11] وأكدت على أن الظواهر النفسية خاضعة خضوعًا كبيرا للظواهر الجسدية وأنها على عكس ذلك تؤثر فيها تأثرا قويا؟"[12] وغاية التحليل النفسي تتمثل "في ترجمة المسارات اللّاواعية إلى مسارات واعية حتى تسدّ بذلك ثغرات إدراكنا الواعي"[13] لأن الوعي

---

[11]– مقدمة للتحليل النفسي ص 266-267.

[12]– مختصر في التحليل النفسي 1938 – ص 19-20.

[13]– نفس المرجع ونفس الصفحة

يبقى دوما النور الوحيد الذي يسطع لنا ويهدينا في ظلمات الحياة النفسية[14].

إن أعمال فرويد موجهة لسد ثغرات إدراكنا الواعي الذي بدأ تأسيسه مع ثورة الحداثة وتأسيس الكوجيتو أي أن فلسفة الذات الحديثة ثغرات تولّى التحليل النفسي كشفها وتجاوزها الشيء الذي جعل بول ريكور يعتقد "أن اللقاء بالتحليل النفسي يرجّ رجة هائلة من تكوّن في الفينومينولوجيا والفلسفة الوجودية وفي سياق التجديد في الدراسات الهيجلية وفي البحوث ذات المنزع اللساني إذ لا يتعلق الأمر بالمساس بهذا الموضوع أو ذاك من مواضيع التفكير الفلسفي وإعادة النظر فيها بل أن كلّ المشروع الفلسفي هو المستهدف في ذلك فالفيلسوف المعاصر يلتقي بفرويد غير بعيد عن نيتشه ولا عن ماركس فيقف ثلاثتهم أمامه أقطاب الظنة وكاشفي الأقنعة وينشأ مشكل جديد وهو مشكل زيف الوعي ومشكل الوعي باعتباره زيفا[15].

نلاحظ مما تقدم أن الوعي متصل بالجسد وبالتالي لا بد من كشف ثغرات هذا الوعي وفعل اللاوعي فيه والتحليل النفسي هو الذي يتولى تحليل هذه المعرفة ومن ورائها الذات لكشف اللاوعي الساكن فيها ولذلك كان فرويد من أقطاب "الظنة" ولكن هل يحق إخضاع فلسفة الذات والمعرفة عموما عند الغزالي لهذا النقد؟

إنّ تتبعنا لنظرية المعرفة عند الغزالي بيّن بوضوح أن تأسيس العلم يقوم على احترام معيار العلم بعد توفير شروط العمل عبر

---

[14]– نفس المرجع ونفس الصفحة

[15]– بول ريكور (سجال التأويلات) – ص 161 – 162

الخضوع إلى ميزانه فتكون المعرفة عنده نتيجة فعل المجاهدة وفعل المكاشفة ولا تكون مكاشفة ما لم تكن مجاهدة فغاية المجاهدة بناء الذات بناء خاليا من الثغرات التي قد تفسد إدراكها، وإذا كانت نظريات المعرفة عند فلاسفة الوعي ديكارت مثلا أو غيره لا تجعل مكانا للمجاهدة فإن وقوعهم في الثغرات أمر أكيد لأن الذات لا تستطيع أن تعصم نفسها من تأثير اللاوعي وبالتالي فإن للتحليل النفسي أهمية كبيرة جدا لتطهير هذه النظريات من الثغرات الساكنة فيها.

إن فلسفة الغزالي وإن كانت فلسفة قائمة على أساس الوعي بالذات فإنها تسير في خط مغاير لفلسفات الوعي الكلاسيكية لأن الغزالي أحاط الذات بمجاهدة ضرورية لأنه مؤمن بوجود قوة باطنية مؤثرة في الذات ومشوّهة للمعرفة وعلى العالم أن يقوم بالمجاهدة أي العمل كخطوة أولى قبل بناء العلم وبهذه الصورة يبدو أن فلسفة الوعي عند الغزالي وكأنها تفلت من النقد الفرويدي لأن ما يريد فرويد إنجازه هو عين ما يريد الغزالي منذ البداية التحرّر منه فكأن الغزالي يقيم تحليلا للنفس في أول خطوة نحو العلم واليقين بينما الفرويدية تقيم التحليل النفسي بعدما تمّ إنشاء المعرفة.

إن ما ذهب إليه الغزالي من ضرورة كشف العقل كغريزة جعل العقل كعلم أو أداة للعلم محاطا بشروط تعصمه من الوقوع في الخطأ (معيار العلم) والوقوع في شبه العلم أو الوهم (ميزان العمل) ولهذا السبب يهدف الغزالي إلى بناء العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، إن اليقين المطلق عند الغزالي لا يمكن محاربته من

طرف فلاسفة الظن بما في ذلك التحليل النفسي الفرويـــدي[16] لأن العلاقة الجدلية القائمة بين العقل النظري والعقل العملي تجعل المراوحة بينهما ممكنة وأداة تعصم النفس من الوهم ولتقدير ذلك يجب تحليل مضمون العلم العملي بعدما تحققنا من طبيعة العلم النظري.

---

[16]– ميزان العمل – ص 36

الباب الثاني: فلسفة العمل

الفصل الأول : ما هو العلم العملي؟

إن العلم العملي وإن كان علما إلا أن شرف العمل بالنسبة إليه يبقى أعظم لأن هذا العلم مطلوب للعمل وليس لذاته فهو أداة وما يراد لغيره يستحيل أن يكون أشرف منه[1] ويقسّم الغزالي العلم العملي إلى ثلاثة علوم هي علم النفس بصفاتها وأخلاقها وهو الرياضة ومجاهدة الهوى، وعلم النفس بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد، وعلم سياسة أهل البلد والناحية. وإن هذه العلوم رغم تفرعها تحافظ على أهمية العلم الأول الخاص بالنفس وصفاتها وهكذا يكون الغزالي في حديثه عن العلم العملي يرجع أصول هذا العلم وأسسه إلى علم النفس ولكن ما الفرق بين علم النفس كعلم عملي وعلم النفس كعلم نظري؟

لقد أدركنا في الفصل الأول كيف أن الغزالي يثبت النفس ويجعلها الأساس النظري للعلم بالله وصفاته وملائكته وغيرها من العلوم النظرية وها أن الغزالي في العلوم العملية يجعل معرفة النفس وصفاتها أساس بقية العلوم العملية. والفرق بين التناولين أن الأول

---

1 – لقد بات ضروريا الآن إعادة النظر في أهمية التصوف ودوره في بناء العلم وبالتالي إعادة النظر في إشكالية الموضوعية ذلك أن الموضوعية تحكم دوما واستمرارا بأن اليقين لا يصل حد الصدق الحقيقي لأنه يقين داخل منظومة من الفرضيات وأدوات التفكير، أي أنه يقين ناتج عن علاقة غير مباشرة بالموضوع.

ذات / أدوات نظر / موضوع : معرفة موضوعية = يقين موضوعي.

ذات / موضوع : معرفة مباشرة = يقين مباشر.

ينتمي إلى الدراسات النظرية والتأملية بقسميها العقلي والصوفي وهنا يكون الغزالي فيلسوفا نظريا وتأمليا أما الثاني فينتمي إلى الدراسات العملية ذات المنحى التجريبي الواقعي أي القائمة على الملاحظات الواقعية والميدانية سواء للإحاطة بحقيقة الظواهر أو للكشف عن أمراضها وكيفية علاجها· وهنا يكون الغزالي عالم نفس خبير بقواها قادرا على التمييز بين السوي واللاسوي فيها بل وممارسا لفعل التحليل النفسي كمنهج قادر على الدخول إلى أعماق النفس والكشف عن حقيقة السلوك والدوافع والانفعالات والإرادة والحاجيات والميول وغيرها···

إن هذا الجانب من البحث عند الغزالي لم يعرف اهتماما كبيرا من طرف المحلّلين لأنهم نظروا إليه باعتباره ينتمي إلى الدراسات الأخلاقية أو إلى الدراسات الصوفية غير أن الأخلاق عند الغزالي لم يقع فهمها نظريا فقط وإنما تجاوز الغزالي هذا المستوى ليجعل من الأخلاق موضوعا للتحليل والكشف عن قوانينها النفسية فليست الأخلاق إلا سلوكا وليس السلوك إلا ظاهرة تحكمها أسباب يمكن معرفتها وليس جملة من القواعد المنظمة للسلوك والمقيّمة له كسلوك محمود أو سلوك مذموم فحسب فالاهتمام بالأخلاق ليس لذاته وإنما لتحليل طبيعة الأفعال يقول الغزالي : "إن الأفعال نتائج الأخلاق كما أن الهويّ إلى أسفل نتيجة الثقل الطبيعي"[2] وطبيعة الأفعال تعود في آخر الأمر إلى طبيعة الفكرة "والفكرة مترددة بين الشهوة والعقل، إذا خدمها العقل ارتفعت وشرفت وولدت المحاسن وإذا مالت إلى الشهوة

---

[2]– ميزان العمل ص 45

تسفّلت إلى أسفل سافلين وولدت القبائح"[3]. وهذا القول يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الفكرة ليست دوما نتاج العقل بل يمكن للشهوة أن تنتج الفكرة وهذه المراوحة وهذا التردد بين الشهوة والعقل هو الذي يكشف لنا عن جوهر السلوك الإنساني وعن أبرز محرّكاته وبالتالي لا يمكن فهم السلوك دون فهم طبيعة العقل وطبيعة الشهوة وإذا حصل لنا الفهم بحقيقة هاتين القوتين يمكن لنا أن نفهم طبيعة التردّد الذي تتصف به الفكرة كحالة غالبة، ويمكن لنا أن نفهم أيضا عمق المشروع الذي يريد الغزالي المغامرة داخله أي التعرف على النفس وصفاتها وأخلاقها. فهل الغزالي عالم نفس أم عالم أخلاق أم أن الاثنين عنده واحد؟ إن الإجابة عن هذه المسألة هي التي ستحدّد قيمة الغزالي وتميّزه عن الذين سبقوه في معالجة قضايا النفس والأخلاق منذ الأفلاطونية والأرسطية.

1/ماهي الأخلاق؟

إن تحديد الغزالي للأخلاق قائم على أساس فهمه للسلوك البشري ذلك أن الهيأة التي يكون عليها السلوك هي المحدّدة للأخلاق فإن كانت هناك هيآت انقيادية للشهوات تسمى تلك الهيآت أخلاقا رديئة وإن كانت هناك هيآت استيلائية سمّيت تلك الهيآت خلقا حسنا : فالخلق هو الهيآت سواء كانت استيلائية أو انقيادية أي بحسب فعل القوى فالأخلاق مرتبطة بالهيأة أي أنها ظاهرة سلوكية تنتج عن العلاقة القائمة بين القوى الباطنية التي تسكن الإنسان أي قوى البدن والقوة العملية من جهة والقوة العملية والقوة النظرية من جهة أخرى. فإذا

3- ميزان العمل ص 45

خدمت القوة العاملة القوة النظرية أمكن للقوة العملية الاستيلاء على قوى البدن وهذا الاستيلاء ينحت هيأة يكون عليها الإنسان نسميها خلقا حسنا، والعكس كذلك يولّد هيأة نسمّيها خلقا مذموما· إن الخلق إذن هو الهيأة أي السلوك· إن العلم هو المحرّك الأول لكل أنواع السلوك حيث يستجيب العقل العملي فيأتمر البدن بأمره ويترجم السلوك هذه الحالة : "إن العلم يورث الحال ويثمر الأعمال"[4] إن تحليل طبيعة السلوك وإرجاعه إلى أصوله دليل واضح على أن الغزالي لم يكن في دراساته الأخلاقية وخصوصا في "الميزان" وفي "الإحياء" صانعا للوعظ أو لقواعد الأخلاق مثلما تذهب إلى ذلك جل فلسفات الأخلاق القديمة والحديثة وإنما كان محلّلا للأخلاق باعتبارها سلوكا ناتجا عن قوى عقلية وجسدية مشتركة إن "كلّ واحد من النفس والبدن متأثر بسبب صاحبه فإن النفس إن كملت وكانت زاكية حسنت أفعال البدن وكانت جميلة وكذا البدن إن جملت آثاره حدث منها في النفس هيآت حسنة وأخلاق مرضية"[5]· فكيف حلّل الغزالي السلوك وماهو فهمه للحياة النفسية؟

2/الحياة النفسية والتحليل النفسي

إلى جانب الاهتمام بالنفسي بما هي جوهر روحاني خالد يمثّل حقيقة الإنسان ومعناه، اهتمّ الغزالي بالظواهر النفسية بما هي ظواهر سلوكية تكشف جملة من الدوافع والرغبات سواء منها المتعلقة بالبدن

4– رسالة التوحيد : من رسائل الغزالي ص 108 ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله· دار الحكمة دمشق بيروت

5– ميزان العمل ص 47

وقواه أو بالعقل وقواه وبما أن الفكرة مترددة بين الشهوة والعقل فإن الفكرة سلوك تحكمه دوافع متعددة متناقضة منها ما يتعلّق بالشهوة ومنها ما يتعلق بالعقل ذلك أن الغزالي يرجع قوى الإنسان إلى ثلاث وهي :

أولا : قوة التفكير وغايتها حصول الحكمة التي تثمر بدورها القدرة على التمييز بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال وبين الجميل والقبيح في الأفعال.

وثانيا : قوة الشهوة وغايتها حصول العفة وثمرتها ابتعاد النفس عن الفواحش والانقياد إلى المواساة والإيثار المحمود.

وثالثا: قوة الغضب أو الحميّة وغايتها حصول الحلم وهو كضم الغيض وتحصيل الشجاعة وهي كف النفس عن الخوف والحرص المذمومين في كتاب الله.

إن هذه القوى الثلاث تصنع الجهاز النفسي الذي يرجع إليه الغزالي كل الفعّاليات النفسية الشعورية وغير الشعورية والإرادية واللاإرادية وغيرها.

لقد تكوّن الجهاز النفسي للفرد مع الولادة وعلى مراحل حسب الدرجة التي يمرّ بها وأول ما يظهر في الإنسان قوة الشهوة "فإنها أقدم القوى وجودا وأشدّها تشبثا والتصاقا فإنها توجد معه في أول الأمر توجد حتى في الحيوان الذي هو جنسه"[6] وثاني ما يظهر في الإنسان قوة الحميّة والغضب وثالثا وأخيرا قوة الفكر.

---

[6]– ميزان العمل ص 96

إن هذا الترتيب في الوجود يقر شيئين أساسين أن قوة الشهوة أقدم القوى ولذلك فهي أقواها، وقوة التفكير هي آخرها وأضعفها. الشيء الثاني أن العمل عند الإنسان سابق في الوجود عن التفكير ولذلك فأثره في النفس والسلوك أقوى ومقاومته وتغييره إن أردنا تغييره أصعب ولذلك فالاهتمام بالعمل واجب بل إن الاهتمام بالتفكير لا يخرج عن كونه اهتماما بوجه من وجوه العمل فالتفكير عمل ولكنه أسمى عمل يمكن أن يطمح إليه الإنسان. وتتجلّى مظاهر العمل عند الغزالي – وفي هذا المستوى – في ظاهرة التربية والتي تثير بدورها مشكلة الاختيار والإرادة والدوافع والبواعث لأن داخل هذا الجهاز النفسي يعيش الإنسان حالة صراع تقوى حدّتها وتضعف حسب القوة التي عليها الفرد. فمنهم من يغلبه الهوى ويستولي عليه، ومنهم من يعيش حالة الحرب أي إن القوى دوما في حالة صراع وحالة الحرب وهذه صفة المجاهدين والشهداء، وهي أعلى مرتبة يمكن أن يصل إليها الخلق سوى الأنبياء والأولياء. ومنهم من غلب الهوى واستولى عليه وأصبح حرّا حرية تامة لأنه تخلّص من كل أشكال الرق[7].

نلاحظ في هذه النماذج الثلاث طريقين ووسطا : طرف بهيمي وطرف ملائكي وطرف إنساني وهو الأكثر وطبيعته قائمة على الصراع وبالتالي فسلوكه ترجمان لطبيعة الصراع الذي تعيشه نفسه.

إن ملاحظة السلوك يمكن أن تبوح بحقيقة الصراع وقوته وبالتالي يمكن لنا أن ننجح في تفسير السلوك وإرجاعه إلى شروطه وأسبابه واقتراح العلاج الممكن له ويجب أن لا يذهب بنا الفهم أن

---

[7]– ميزان العمل ص 42

الغزالي يرمي من وراء هذا الصراع إلى قهر الجسد وإسكاته قصد إملاء قواعده الأخلاقية التي يجب أن تكون لأنه لو فعل ذلك لتناقض مع جوهر تفكيره انه لا يبحث عن النموذج الذي يجب أن يكون وإنما يريد تحليل ما هو كائن وفحص قواه ومن ثم يستطيع أن يحدث التمييز بين السلوك السوي والسلوك المرضي ولذلك فإن لقوة الشهوة حضورا أكيدا وكذلك شأن قوة الغضب وقوة التفكير يقول الغزالي : "وليس الأمر كما ظنه فريق من لزوم قمع الغضب وإماطته بالكليّة وقمع الشهوة وإماطتها بالكلية بل الواجب ضبطها وتأديبها فإن العقل لا يقدر على التأديب دون الحميّة الغضبية إذ ليس له إلا الإشارة بالصواب وهو أشرف القوى وبه صار الإنسان خليفة الله في أرضه ولكنه كطبيب مشير إلى ما فيه البرّ فإنّ لم يستعن بالغضب والحميّة التي ترهق الشهوة إلى الطاعة وتنهض خادمة للعقل في الزجر والكشر لم تفد إشارته ولذلك لا يتبين فضيلة العقل لمن لا حميّة له ولكن ينبغي أن يتأدب بحيث لا ينبث إلا بإشارة العقل"[8].

إن هذا النص يؤكد ضرورة قوى النفس مجتمعة بل إن قوة العقل تفقد فعلها عند غياب القوتين الأخريين لأن فعله بهما، يستعين بالواحدة لتأديب الأخرى وهذا هو فعل التربية الذي يرمي إلى تهذيب النفس وسياسة البدن ورعاية العدل والذي لا يكون إلا بالتعقل والتأديب والقمع وهذا هو معني المجاهدة* وهو نفس ما ذهب إليه كانط في قوله

---

[8]- ميزان العمل ص 40

* من الضروري الانتباه إلى أن الغزالي لا يتحدث عن الكبت مثلما ذهب إلى ذلك فرويد.

"ينقلنا الانضباط من حالة الحيوان إلى حالة الإنسان"[9] وقوله "يمنع الانضباط الإنسان من أن يحيد عن مصيره، عن الإنسانية بفعل نوازعه الفضة وينبغي لهذا الانضباط على سبيل المثال أن يلطّفه حتى لا يرمي بنفسه في الخطر شأنه شأن كائن غير مروّض أو أبله... إن في مسألة التربية يكمن السرّ العظيم لكمال الطبيعة البشرية"[10] إذا كان هذا عين الطلب فإن الغزالي يصف العلاقة بين قوى النفس على النحو التالي : "مثل العقل مثل فارس متصيّد وشهوته كفرسه وغضبه ككلبه فمتى كان الفارس حاذقا وفرسه مروّضا وكلبه مؤدّبا معلّما منقادا صار حريّا بالنجاح ومتى كان هو في نفسه أحمق وكان الفرس جموحا والكلب عقورا فلا فرسه ينبعث تحته منقادا ولا كلبه يسترسل بإشارته مطيعا فهو خليق بأن يُعطب فضلا عن أن ينال ما طلب"[11].

إن هذا الوعي بقيمة الشهوة والحميّة والتفكير والوعي بضرورة ممارسة التربية والقيام بالمجاهدة لتحقيق العدل في سياسة النفس والبدن يصبح غير ذي قيمة إن لم يكن أداة تمكّننا من فهم السلوك عامة وتحليله والكشف عن محرّكاته الظاهرة والباطنة إذ يبدو

راجع : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص (عبد الكريم العثماني ص 201).

9– كانط : تأملات في التربية منشورات هاشيت 1981 ص 35

10– نفس المرجع ص 35 – 38

* من الضروري الانتباه إلى أن الغزالي لا يتحدث عن الكبت مثلما ذهب إلى ذلك فرويد راجع : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص (عبد الكريم العثماني ص 201)

– 11 – ميزان العمل ص 42

أن ظاهرة السلوك أعقد من أن نكتفي بترديد كلمات مثل الشهوة والغضب والتفكير، ذلك أن هناك قوة خفية تسكن داخل السلوك وتحكمه وتجعل السلوك عند الناس متفاوتا بل تجعل تفسير أنواع السلوك ممكنا فكيف يكون المرء عاقلا وضالا في نفس الآن مثلا؟ إن إدراك اليقين غير كاف لتغيير السلوك فالوهم قد يبقى مسيطرا والشهوة قد تبقى قوية ومؤثرة ولذلك فإن الناس أربعة أصناف.

- إنسان جاهل : وهو الذي لا يعرف الحق من الباطل والجميل من القبيح.
- إنسان جاهل وضال : وهو العارف بقبح القبيح ولكنه لم يتعوّد العمل الصالح وانقاد إلى الشهوات وأعرض عن صواب رأيه.
- إنسان جاهل وضال وفاسق : وهو من يعتقد الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة و أنها حق وجميل ثمّ تربّى عليها.
- إنسان جاهل وضال وفاسق وشرير : وهو من يكون مع وقوع نشوئه على الاعتقاد الفاسد وتربيته على العمل به، يرى فضله في كثرة الشرّ ويتباهى به ويظن أن ذلك يرفع من قدره وفي مثله قيل : "من التعذيب تهذيب الذئب ليتأدب وغسل المسح ليبيض"

إن هذه الأصناف تؤكد على تلك القوة الخفية الصانعة للعمل والحاكمة في السلوك ألا وهي قوة العادة.

تعتبر العادة قوة فاعلة لأنها تجسّم فعل الزمن والتاريخ. والسلوك عند الإنسان يبدأ مع الولادة ولذلك فصعوبة تغيّر السلوك كبيرة كصعوبة التحكّم في قوة الشهوة لأنها الأقدم في الوجود عند الإنسان. إن اكتشاف قيمة العادة وأهميتها يجعل الغزالي في تحليله للسلوك كثيرا ما يفسّر أنواع السلوك بها ويقترح الدواء الملائم للحالة مستعينا بها أيضا "فإذا الطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتادا بالتكرار مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتقاضاها بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع فيخفّ عليه ما كان يستثقله من الخير"[12]

إن للنفس قوة خارقة على توجيه سلوكنا ومواقفنا بل وتحديد طبيعة شخصيتنا، فحالة الغضب أو الخوف أو غيرهما لا يمكن الإقلاع عنهما إذا ما كانت النفس قد اعتادت عليهما فلا توجد طريقة تخرج المرء من حالاته النفسية المرَضية إلاّ التعويض أي تعويد النفس على ممارسة سلوك جديد يعوّض الأول شيئا فشيئا وهذا القول يكشف عن أهمية العادة من جهة وأهمية المعالج النفسي من جهة الثانية "فمن أراد مثلا أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلّف تعاطي فعل الجواد وهو بذل المال ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه فيصير بنفسه جوادا"[13] "إذ بأفعال البدن تكلّفا يحصل للنفس صفة"[14].

---

[12]– ميزان العمل ص 48

[13]– ميزان العمل ص 48

[14]– ميزان العمل ص 48

فمن أراد أن يصير له الحذق في الكتابة صفة نفسية ثابتة فطريقه أن يتعاطى ما يتعاطاه الكاتب الحاذق وهو حكاية الخط الحسن متكلّفا متشبّها ثم لا يزال يواظب على تعاطي الخط الحسن حتى يصير له ذلك ملكة راسخة ويصير الحذق فيه صفة نفسانية، فيصدر منه بالآخرة بالطبع ما كان يتكلّفه ابتداء بالتصنّع، فكأن الخطّ الحسن هو الذي جعل خطه حسنا ولكن الأول متكلّف والآخر بالطبع وذلك بواسطة تأثر النفس"[15]

إذا كان تغيير السلوك ممكنا وإذا كانت العادة والتعوّد أداة لصناعة السلوك وتغييره فإن الاهتمام بالعلاج النفسي لا مفرّ منه والاعتماد على معالج نفسي شرط ضروري لذلك وهو ما أدركه الغزالي في قوله : "ينبغي أن تعلم أن علاج النفس بمحو الرزائل عنها وبكسب الفضائل مثاله علاج الأبدان بمحو العلل عنها وبكسب الصحة لها"[16] وعن أهمية المعالج يقول : "وكذلك الشيخ المتبوع الذي يطبّ نفوس المريدين والمسترشدين"[17] ويحدّد دور المعالج النفسي أي الشيخ المتبوع في معرفة خلق المريد ومعرفة مقداره وحاله وسنّه وما يحتمله من المعالجة لتحديد أسلوب العلاج لأنه يختلف حسب الأشخاص. والعلاج يطلب توفّر الحدّ المخصوص وهو يختلف بالشدّة والضعف والدوام وعدمه وبالكثرة والقلّة ولا بدّ له من عيار يعرف به مقدار النافع منه فإن لم يحفظ عياره زاد الفساد.[18] إن هذا المسار الذي توجه

---

[15] ميزان العمل ص 48

[16]– ميزان العمل ص 52

[17]– ميزان العمل ص 53

[18]– ميزان العمل ص 52 – 53

فيه عمل الغزالي في معرفة أحوال النفس وقواها وظواهرها وكيفية دراستها ومعالجتها استقاه الغزالي من تجربته الصوفية ومن ملاحظاته الخاصة أي أن التصوّف لم يعد حسب الغزالي تجربة دينية أو روحية فقط بل هو تجربة سلوكية أولا، لها قوانين قائمة على معرفة عميقة بأحوال النفس ومظاهرها، وطبيعة السلوك عندها، بل إن العلاقة بين الشيخ والمريد لم تعد تلك العلاقة السائدة والقائمة على التقليد والجمود والاتباع· إنها علاقة نفسية في جوهرها،[19] إلى جانب أنها علاقة تعليمية· والتصوّف تجربة سلوكية روحية تقوم على كشف خبايا النفس وخفاياها أولا، كي تصل إلى درجة المكاشفة ثانيا، الأولى يخضع فيها المريد إلى تحليل نفسي دقيق وعميق والثانية يسلك فيها المريد معراج المعرفة والكشف· وإذا اعتنى المهتمّون بالتصوف بالمستوى الثاني وفسّروا مقاماته وأحواله فإن الانتباه إلى المستوى الأول أصبح ضرورة معرفية تفرض نفسها أكثر فأكثر لمعرفة مدى عمق المعرفة التي كانت للمسلمين حول المسائل المعروفة اليوم باسم العلوم الإنسانية ذلك أن لنا معرفة ولو قليلة بالمستوى الذي وصل إليه المسلمون قديما في دراستهم التاريخية والاجتماعية ولكن معرفتنا بعلم النفس عندهم تكاد لا تذكر ما عدى بعض الدراسات القليلة والنادرة[20] وذلك يعود خصوصا إلى أنّ

---

[19]– من الضروري الانتباه إلى معنى المريد عند أهل التصوف ولماذا سمّي بالمريد وما هو وجه الشبه القائم بينه وبين مفهوم الإرادة وهو باب غير واضح في الدراسات الموجودة حول التصوف·

20– من أهم هذه الدراسات نذكر كتاب عبد الكريم العثمان "الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص" كما يمكن أن نذكر مقالا للدكتور أحمد فؤاد الأهواني بعنوان "الغزالي مؤسس علم النفس الإسلامي" نشر بمجلة العربي الكويت العدد 56 كما

البحوث النفسية كانت مختلطة بالأمور الدينية والتجارب الروحية وسبب هذا الاختلاط يعود إلى أسباب عديدة من أهمّها طبيعة خطاب الإسلام ذاته بما هو خطاب يمتزج فيه الدنيوي بالأخروي امتزاجا يبني وحدة لها وجوه متعددة ومن بين أبرز وجوهها وحدة النفس والجسد أي وحدة الإنسان فلا يوجد أمر موجّه إلى الجسد إلا ويظهر في المستوى النفسي، ولا يوجد أمر موجّه إلى النفسي إلا ويظهر في المستوى الجسدي، أي أنه خطاب غير موجّه إلى اثنين وإنما يتوجّه بأسلوبين، والحقّ أن الغزالي في "ميزان العمل" استطاع أن يدخل في صميم هذه الوحدة ليكشف وجوهها فبدا له العمل في مستويات ثلاث العمل بما هو شرط التعقل والتعلم وإدراك اليقين. والعمل بما هو فعل التعقل والتعلّم وهو ما بيناه في الباب الرابع، والعمل بما هو غاية التعقل والتعلم وهو ما نبيّنه من خلال الكشف عن تحليل الغزالي لمعنى الفضيلة وتحصيل السعادة. غير أن فهمنا للفضيلة عند الغزالي مرتبط بفهمه للإرادة والدافع والميل أي مرتبط بفهمه للنفس أي للسلوك بما هو عمل ديناميكي تشترك فيه العوامل الإدراكية والوجدانية والنزوعية. ذلك أن العمل الأخلاقي يهدف إلى تحقيق الحرية وهذا الهدف لا يتحقّق إلاّ بالتسلّح بالإرادة ولكن الإرادة ليست منفصلة عن الدوافع والغايات وهذا الاتصال هو الذي ينحت كيان الإنسان ويوجّه سلوكه، وكشف هذه الديناميكية هو كشف لآلية السلوك وإدراك لإمكانية تغييره بل وإيمان بالقدرة على توجيهه والتحكم فيه.

نشر في مقدمة كتاب جواهر القرآن تحقيق لجنة أحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة بيروت ط. الخامسة 1981.

إن أيّ سلوك تجتمع فيه ثلاثة شروط وهي، القدرة والإرادة والعلم، ويشير الغزالي إلى مثل هذه الشروط في الإحياء عند حديثه عن سلوك الكتابة فيبين أن اليد تعمل بالقدرة، وأن القدرة تعمل بالإرادة والإرادة تنبعث بالعلم[21]. أما القدرة فهي المعنى المودع في العضلات أي الاستعداد الجسمي، وأما الإرادة فهي التي تبعث القدرة إلى العمل وتتمثل في إرادة جذب النفع أو دفع الأذى، وأما العلم فهو الذي يجب أن يجزم ويحكم والذي إذا تردّد بقيت الإرادة والقدرة متردّدتين[22]

ويهدف كل سلوك إلى تحقيق الخيرات وهي إما أن تكون نافعة في كل حال وهي الفضائل النفسية ومنها ما ينفع في حال دون حال ونفعها أكثر كالمال القليل. ومنها ما ضرره أكثر في حق الخلق وذلك بعض أنواع العلوم والصناعات[23]. كما أن الخيرات يمكن أن تكون مؤثرة لذاتها أو مؤثرة لغيرها أو مؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها. كما يمكن أن تنقسم الخيرات إلى نافع وجميل ولذيذ، والشرور ثلاثة ضار وقبيح ومؤلم وكلّ واحد ضربان أحدهما مطلق وهو الذي يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير أو الشر والثاني مقيد وهو الذي جمع بعض هذه الأوصاف دون بعض. والنافع قسمان قسم ضروري كالفضائل النفسية وقسم غير ضروري. أما اللذات فهي بحسب القوى الثلاث وهي عبارة عن إدراك المشتهى. والشهوة عبارة عن انبعاث النفس لنيل ما تتشوّقه وهي إما أن تكون عقلية أو بدنية أما العقلية كلذة الحكمة والعلم

21– الإحياء ج 3 ص 243

22– معارج القدس ص 37 وبعدها

23– ميزان العمل ص 76

وهي أقلّها وجودا وأشرفها ولا يستلذها إلا الحكماء. وأما البدنية فهي اللذة المشتركة بين الإنسان وبين سائر الحيوانات كلذة المأكل والمشرب والمنكح وهي أكثرها وجودا[24]. إن هذا التقسيم يحدّد المعايير التي اعتنقها الغزالي وضبطها لفهم سلوك ما وتقييمه، وهي معيار النفع والدرجة أو الرتبة والجمال واللذة. فكلّ سلوك موجّه بأحد هذه المقوّمات أو كلّها حسب طبيعته ويعكس قوة الشهوة التي لديه ونوعيتها ودرجتها، فالشهوات تمثّل جملة الدوافع المحرّكة للسلوك حسب غايات محدّدة يكون للعلم الأصل في توجيهه فشهوة البطن داعية إلى الغذاء الذي لا يُستغنى عنه في قوام البدن كالطعام والماء فتحقيقها واجب بل صاحبها مشكور ومأجور لأن البدن مركب النفس" فعند أكل الصالحين تنزل الرحمة". غير أن هذه الشهوة قد تخرج عن حدّ الضرورة والاعتدال ويسقط صاحبها في الإسراف والإمعان وهذا مضرّ من جهة الطب. "فالبطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء وعوّدوا كلّ جسد ما اعتاد". ومن جهة النفس فإن مثار الشرور قوة الشهوات، ومقوي الشهوات هي الأغذية فامتلاء البطن مقوّي للشهوة وتقوية الشهوة داعية للهوى. إن هذا الإسراف مكروه حسب الغزالي للأسباب التي ذكرنا وتجاوزه لا يكون إلا بالعودة إلى الاعتدال حتى تحقّق الشهوة غايتها فقط حتى يخفّ البدن للعبادة والتهجّد بالليل، وتضعف القوى عند الانبعاث إلى الشهوات[25] وقد يسقط السلوك في المحضور عندما يتناول

---

[24]– ميزان العمل ص 78

[25]– ميزان العمل ص 78

المحرّمات كشرب المسكر الذي هو أعظم آلات الشيطان في إزالة العقل.

وهكذا يتضح "أن المعدة منبع القوى فكأنه الباب والمفتاح إلى الخير والشر جميعا ولذا عظم في الشرع أمر الصوم".[26] أمّا شهوة الفرج فلا بدّ منها لحفظ النوع مثلما أن الغذاء ضروري لحفظ الشخص. فالنكاح على هذا الوجه ضروري وهو من جملة العبادات غير أن المرء قد يتجاوز حدّ الاعتدال ويسقط في الإسراف فيقصد من الشهوة التمتع وقضاء الشهوة فقط ويمعن فيه ويواظب عليه، كما أن هذه المبالغة قد تصل حدّ المحضور عندما يقع الشخص في الزنا، وعموما كلّما استسخر المرء العقل لخدمة الشهوة يقع في المحضور لأن العقل خلق ليكون آمرا مطاعا لا ليكون خادما للشهوة محتالا لأجلها. وهو مرض نفس فارغة لا همّة لها [27]. وأما الغضب فتنقسم أفعاله إلى محمود ومكروه محظور. أما المحمود فهو المسمّى غيرة وقد وضعه الله لحفظ الأنساب. فإن النفوس لو تسامحت بالتزاحم على النساء لا اختلطت الأنساب كما يمكن أن يكون الغضب عند مشاهدة المنكرات والفواحش غيرة على الدين وطلبا للانتقام ولذلك مُدحوا بكونهم أشدّاء على الكفار رحماء بينهم.[28]

أما المذموم فهو الاستشاطة الصادرة عن الفخر والتكبّر والمباهاة والمنافسة والحقد والحسد من أمور واهية تتعلق بالحظوظ

---

[26]– ميزان العمل ص 81

[27] ميزان العمل ص 83

[28]– ميزان العمل ص 83

البدنية من غير أن يكون في الانتقام مصلحة في المستقبل دينا ودنيا، وهو الغالب على أكثر الخلق، أي انقياد للخلق الذي يضاد الحِلم والتحلّم. فإن الحلم عبارة عن إمساك النفس عن هيجان الغضب، إنه صبر على المكروه.إن الغضب غول العقل[29]. إذا كان الغزالي في هذا التحديد والتصنيف يقيم أحكاما قيمية يفصل فيها بين المحمود والمذموم فإنه لا يتغافل عن ضرورة تحديد هذه الظواهر سلوكيا دون تجاوزه نحو التقييم الأخلاقي ويمكن أن نأخذ مثالا نفهم من خلاله كيف يُحلل الغزالي ظاهرة سلوكية وهي الغضب.

الغضب معناه غليان دم القلب وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع :

- فإذا كان على من فوقك في القدرة على الانتقام تولّد منه انقباض الدم من ظاهر الجلد إلى القلب وكان حزنا ولأجله يصفّر الوجه.
- وإن كان على من دونك تولّد منه ثوران دم القلب لانقباضه فيكون منه الغضب الحقيقي وطلب الانتقام.
- وإن كان على نظيرك تولّد منه تردّد الدم بين انقباض وانبساط ويختلف به لون الوجه فيحمرّ ويصفرّ ويضطرب.

نلاحظ من هذا التشخيص اعتماد الملاحظة والتفسير الفيزيولوجي للظاهرة النفسية بما هي ظاهرة سلوكية ويتدعّم هذا التوجّه في التحليل النفسي السلوكي تفسير الغزالي لهذه الظاهرة وإرجاعها إلى

29– ميزان العمل ص 85

أسبابها: فهي التربية والعادة. فمن عاشر جماعة يباهون بالغضب والطباع السبعيّة انطبع ذلك فيه. ومن خالط أهل الهدوّ والوقار أثّرت العادة أيضا فيه. وعموما إن الغضب سلوك مكتسب، للعادة الأثر البالغ فيه ويذكيه ويخرجه من القوة إلى الفعل الاستهزاء والضّيم والتنافس والتحاسد وشهوة الانتقام. إلى جانب هذا التشخيص وهذا التفسير يقدّم الغزالي العلاج المناسب والوقاية منه في نفس الوقت وذلك أن تكون لديه قوة الفكر في حضور دائم فيتذكّر عندما يعتريه الغضب أن المرء يجب أن يطيع لا أن يطاع فقط، وأن يخدم لا أن يُخدم فقط، وأن يحتمل لا أن يُحتمل فقط، وأن يعلم أن الله يراه دوما[30]. هذا العلاج نفسي سلوكي يقوم على حضور الوعي أثناء بداية ظهور الغضب حتى يستفيق فلا يستولي عليه ولكن قد لا تقع الاستفاقة ويستولي الغضب. ولهذا انتبه الغزالي إلى هذه الإمكانية، فالوعي مهدّد بالغياب أو التغييب ولتقويته يجب مساندته بوسائل أخرى ولا يوجد أفضل من العادة التي يجب أن تعلّمنا وترسّخ في نفوسنا ما به ننتصر على الغضب لا ما به ينتصرُ علينا، وهو أن ننظر إلى ذواتنا بل وأن نرسّخ في ذواتنا شيئا فشيئا ثلاث صفات أو خصال: وهي طاعة الآخرين وخدمتهم وتحمّل الأذى منهم مستعينا في كل هذا بالله لأنه حاضر دوما ظاهرا وباطنا. والاستعانة به تقوّي العزم وتحافظ على الاعتدال لأنه عنوان صحّة فلو اعتادت النفس هذه الخصال لا تغضب أبدا وتحافظ على اعتدالها الذي يظهر في مظاهر سلوكية أخرى كالشجاعة وهي من حيث إضافتها إلى النفس صرامة القلب في الأهوال وربط الجأش عند المخاوف ومن

30– ميزان العمل ص 85

حيث الفعل هي الإقدام على موضع الفرصة وتولّدها من الغضب وحسن الأمل وبها يصابر الإنسان الشدائد بل بها يصبر عن المعاصي فإن الغضب إذا سلّط على الشهوة زجرها· وبكلمة واحدة الشجاعة هي الصبر[31]· ولمّا كان بعض الشرور في شهوة الفرج والبطن وبعضها في غيرهما كان الصوم ضروريا وهو نصف الصبر فالصبر صبران: الأول صبر جسمي وهو تحمّل المشاق بالبدن فعلا كتعاطي الأعمال الشاقة وانفعالا كاحتمال الضرب الشديد والمرض العظيم· والثاني الصبر النفسي فإن كان عن تناول المشتهيات سمي عفّة، وإن كان عن احتمال مكروه اختلفت أسماؤه فإن كان في مصيبة فهو الصبر ويضاده الجزع والهلع، وإن كان في احتمال غِنى سمّي ضبط النفس ويضاده البطر، وإن كان في حرب سمّي شجاعة ويضادّه الجبن، وإن كان في كضم الغيظ والغضب سمّي حلما ويضاده التذمّر، وإن كان في نائبة مضجرة سمّي سعة الصدر ويضادّه الضجر والتبرّم وضيق الصدر، وإن كان في إخفاء كلام سمّي كتم السر، وإن كان على فضول العيش سمّي زهدا وقناعة ويضاد الحرص والشره، أما الغبطة والمنافسة فمحمودان بينما الحسد مذموم لأن الغبطة تمني الإنسان أن ينال كلّ ما ناله أمثاله من غير أن يغتم لنيل غيره فإذا انضمّ إليه الحدّ والتشمير فهو منافسة، والحسد هو تمني زوال النعمة عن مستحقيها ولذلك فإن الحسد والحرص ركنا الذنوب ويثمران الهموم والغموم والخسران فمن قطع عروقها نجا[32]·

---

[31]- ميزان العمل ص 85

[32]- ميزان العمل ص 87

إن هذا التدقيق والتفصيل في تحليل أنواع السلوك وفهمها وتمييزها عن بعضها غايته ضبطها والاعتياد عليها حتى تصير أخلاقا راسخة فتثمر العفة وهذا دليل على أن الأخلاق عند الغزالي غاية لا نصل إليها إلا بفهم آلية السلوك وكيفية تكوّنه وتغيّره. وهي كذلك ما به يحقّق الإنسان كما له الذاتي والنوعي. فهي ليست أمرا زائدا أو إضافيا أو قيمة من القيم المسقطة، وإنما هي نتاج السلوك ذاته. فالنافع الحقيقي واللذيذ الحقيقي والجميل الحقيقي هو الخير أو هو الخلق المحمود وتحديده بالعلم الحقيقي العارف بطبيعة النفس البشرية وقواها. وكلّ ما يثمر الهموم والغموم والحزن والجزع فهو الشر أو هو الخلق المذموم. إن الهوى المحمود من فعل الله تعالى وهو قوة جعلت في الإنسان لتنبعث بها النفس لنيل ما فيه صلاح بدنه إما بإبقاء بدنه أو بإبقاء نوعه وإصلاحهما جميعا.

أما الهوى المذموم من فعل النفس الأمّارة بالسوء وهو استحبابها لما فيه لذتها البدنية وهذه الشهوة إذا غلبت سميت هوى فإنها تستتبع الفكرة وتستخدمها لتستغرق وقتها في الامتثال لأمرها[33]. "فمن استعمل جميع قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل، فقد تشبّه بالملائكة، فحقيق بأن يلحق بهم وجدير بأن يسمّى ملكا وربانيا... ومن صرف همّته على اتباع اللذات البدنية يأكل كما يأكل الأنعام فقد نزل إلى أفق البهائم فيصير إما غمرا كثور وإما شرها كخنزير وإما صرعة ككلب وإما حقودا كجمل أو متكبرا كنمر أو ذا روغان كثعلب أو يجمع

---

33 – ميزان العمل ص 45

ذلك كشيطان مريد"[34]· فكلّ ما به يكون الإنسان إنسانا ويحقّق كما له فهو مطلوب، وهو الخلق المحمود· وكلّ ما به يخرج الإنسان من إنسانيته ويدعّم نقصه، فهو مرفوض وهو الخلق المذموم· إن هذه القاعدة لا تعني إلا أن دراسة الغزالي للأخلاق قائمة على أساس تحليل نفسي للسلوك البشري فهو باحث ومؤسس للتحليل النفسي للأخلاق أكثر من كونه مؤسسا لفلسفة في الأخلاق· وقد يعود هذا التمييز عند الغزالي إلى طبيعة فلسفته القائمة على أساس واقعي سلاحه الملاحظة والتجربة· أي أنه لا يريد تأسيس أو وضع قواعد أخلاقية مثلما فعل ذلك كانط أو ديكارت أو غيرهما وإنما أراد أن يحلّل طبيعة النفس كما هي قائمة وحيّة وواعية بذاتها وبالعالم، تسكنها قوى وتصنعها قوى وتهدف إلى غايات، فكلّ ما انسجم مع كمال الإنسان الذاتي والموضوعي فهو المحمود· وكلّ ما تعارض معه فهو المذموم· وهكذا نستطع أن نفهم لماذا طلب الغزالي من أكثر الخلق الاهتمام بالعمل دون العلم كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث· " إن الصواب لأكثر الخلق الاشتغال بالعمل ومن العمل العلم العملي أعني ما يعرف به كيفيته فإن العلم العملي ليس أشرف من العمل بل هو دونه فإنه مراد له دون العلم الذي يراد منه المعلوم كالعلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله والعلم بالنفس وصفاتها والعلم بملكوت السموات والأرض وغيره فهذه علوم نظرية وليست عملية···"[35]· عندما نقول عن شخص إن له أخلاقا حميدة فإننا نعني أولا وحسب ما تقدّم إنه شخص سوي· وعندما نقول عن شخص

---

[34]– ميزان العمل ص 23 – 24

[35]– ميزان العمل ص 36

إن له أخلاقا مذمومة فإننا نعني أولا أيضا أنه شخص لا سوي وفيه علامات مرضية· فالاعتدال صحة نفسية وكلّ ما خالفه مرض وخلل يصيب النفس· بعضه يمكن علاجه، وبعضه يصعب، وخصوصا عندما يكون عادة متأصلة فيه· والمطّلع على كتاب الإحياء يستطيع أن يقرأ أمثلة عديدة جدا يحلّل فيها الغزالي عدّة ظواهر نفسية فيحدّد طبيعة الظاهرة وقواها وكيفية ظهورها وكيفية تغييرها· وهذا التحليل يسبق دوما عمله الثاني الخاص بإعطاء القيم وتحدديها أي علم الفضيلة· وحصيلة هذا القول يفيد أنه يستحيل وضع علم للأخلاق دون وضع علم للنفس بل إن علم الأخلاق ليس في حقيقته إلا علما للنفس بالمعنى الوضعي للكلمة أي البعيد عن التناول الميتافيزيقي لها وبتعبير الغزالي علم صفات القلب·

الفصل الثاني: الفضيلة

1- حقيقة النيـــة

إن التحليل النفسي للأخلاق أثبت العلاقة الوطيدة بين العقل بما هو مصدر الفكرة وحقيقة الوعي بالفعل والسلوك وقوى النفس الأخرى أي قوة الشهوة وقوة الغضب. وأن كل سلوك تشترك فيه هذه القوى بوجه من الوجوه، كما أثبت أن للإدارة دورا فاعلا وخطيرا لكونها تدخل في علاقة مع الدوافع النفسية فتحدّد السلوك وفقها ويمكن أن نرجع هذه الحصيلة إلى معنى واحد يسميه الغزالي "النية" إذ يحدّدها الغزالي من خلال علاقتها بالوعي والتفكير وقوى الشهوة والغضب والدوافع والقدرة والإرادة وخصوصا القصد والغاية. يقول الغزالي محددا معنى النية : "حقيقة النية هي الإرادة الباعثة للقدرة المنبعثة عن المعرفة"[1] فالنية تقوم على ثلاثة شروط هي المعرفة أولا والإرادة ثانيا والقدرة ثالثا "وبيانه أن جميع أعمالك لا تصحّ إلا بقدرة وإرادة وعلم، والعلم يهيّج الإرادة والإرادة باعثة للقدرة والقدرة خادمة للإرادة بتحريك الأعضاء. مثاله : أنه خلق فيك شهوة الطعام إلا أنها قد تكون فيك راكدة كأنها نائمة وإذا وقع بصرك على طعام حصلت المعرفة بالطعام فانتهضت الشهوة للطعام فامتدت إليه اليد. وإنما امتدت إليه اليد بالقوة التي فيها المطيعة لإشارة الشهوة. وانتهضت الشهوة بحصول المعرفة المستفادة من طليعة الحس ... "فالنية عبارة عن الميل الجازم الباعث للقدرة"[2]. ونفهم من هذا النص أن كلّ سلوك أو

1- كتاب الأربعين في أصول الدين : ص 171

2- نفس المرجع نفس الصفحة

فعل هو استجابة لإشارة الشهوة، فالشهوة تثير النفس وتحدث فيها ميلا على الفعل فيحصل الفعل عند حصول القدرة. غير أن هذه الشهوة تستثار بسبب حصول المعرفة التي هي نتيجة حصول التقاء الحسّ بالواقع فكلّما حدث ميل جازم نحو شيء ما أو فعل ما ظهرت القدرة على إنجازه وتحصل النية. فالذي يغزو قد يكون الباعث له ميلا إلى المال فذلك نيته، وقد يكون ميلا إلى ثواب الآخرة فذلك نيته. فإذا النية عبارة عن الإرادة الباعثة، ومعنى إخلاصها تصفية الباعث عن الشوب. فلا إكراه في السلوك الواعي لأنه قائم على الإرادة وإن كانت الإرادة هي حصيلة الفكرة الباعثة على الشهوة. كما أن هذه النية التي هي الإرادة الباعثة تجعل السلوك مصحوبا بقصد وخاليا من كل عبث وهذا القصد هو الذي يحدّد المعنى. فالوعي بسلوك ما هو وعي داخل قصدية معينة. كما أن النية تمثّل الرابطة الوثيقة بين النفس بما هي سلوك والنفس بما هي وجدان فكل سلوك بدني يثمر حالة في النفس وكلّ حالة في النفس تثمر سلوكا بدنيا فالقلب يتأثر بأعمال الجوارح. فليس المقصود من الزكاة إزالة الملك بل إزالة رذيلة البخل وهو قطع علاقة القلب من المال. وليس المقصود من الضحية لحومها ولا دماؤها ولكن استشعار القلب للتقرب بتعظيم شعائر الله تعالى. فالنية في جوهرها "عبارة عن نفس ميل القلب إلى الخير فهو متمكّن من حدقة المقصود فهو خير من عمل الجوارح الذي إنما يراد منه سراية أثره إلى محلّ المقصود وهو القلب، والنية ليست حديث النفس كأن يقول المرء نويت أن أحبّ فلانا أو نويت أن أعطش أو أجوع فإن لهذه الأعمال أسبابها فمن وطئ لغلبة شهوة الوقاع من أين ينفعه قوله نويت

الوطء لحراثة الولد وتكثير عدد من به المباهاة، بل إن الإنسان إذا كانت له نية الأكل والشرب ليقوى على العبادة وليس له نية الصوم فالأكل أولى له. ومن ملّ العبادة وعلم أنه لو نام لعاد نشاطه فذلك أفضل من الصلاة مع الملال.[3]

فالنية إذن ليست حديث نفس ولا قولا متكلّفا. هي إرادة جازمة مخلصة تولّد القدرة على العمل وذلك هو معنى الميل الحقيقي الذي يشترط الإيمان والمعرفة اللّذين يولّدان بدورهما الرغبة في الفضائل والأعمال الحميدة التي تهدف إلى ثواب الآخرة.

فمن عرف نفسه وعرف ربه وعرف زينة الدنيا وعرف الآخرة شاهد بنور البصيرة وجه عداوة الدنيا للآخرة إذ ينكشف له قطعا أن لا سعادة في الآخرة إلا لمن قدم على الله سبحانه عارفا به محبا له، فإن المحبة لا تناله إلا بدوام الذكر وأن المعرفة لا تنال إلا بدوام الطلب والفكر. ففراغ القلب عن غير الله ضرورة اشتغاله بحب الله تعالى ومعرفته... فإن كنت من أهل البصيرة فقد صرت من أهل الذوق والمشاهدة، وإن لم تكن كذلك فكن من أهل التقليد والإيمان.[4]

وأن تكون من أهل البصيرة فذاك تحقيق لأولى الفضائل وشرط تحقيق الفضائل الأخرى، فالفضائل بجملتها تنحصر في معنيين أحدهما جودة الذهن والتمييز والآخر حسن الخلق"[5] أي أن الفضائل محصورة في فن نظري وفي فن عملي. فأما جودة الذهن فليميّز بين طريق السعادة

3- كتاب الأربعين ص 175

4- نفس المرجع ص 111

5- ميزان العمل ص 149

والشقاوة فيعمل به· وليعتقد الحقّ في الأشياء على ما هي عليه من براهين قاطعة مفيدة لليقين لا عن تقليدات ضعيفة ولا عن تخيلات مقنعة واهية[6] وهذا هو باب الحكمة·

وأما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة ويتعوّد العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعّم بها[7] وهذا هو باب العفة والشجاعة·

إذا كانت الفضيلة منحصرة في هذين الفنّين النظري والعملي تكون النية هي الشرط الموحّد لهما والمحقّق لغايتهما لكونها تقوم على النظر والعمل ممتزجين ومتّحدين ليصنعا قوة واحدة هي قوة العمل فالنية إذا هي قوة العمل وجوهره، وبالتالي هي غير الفضيلة، وهكذا لا يمكن أن نفصل النية عن العمل أو العمل عن النية فالعمل دون نية عبث أو انفعال لا إرادي وغير مقصود والنية دون العمل وهم لا يمكن أن يتحقق[8]·

---

[6]– ميزان العمل ص 49

من المفيد الإشارة إلى أن طلب العلم هو تحقيق لأولى الفضائل ولذلك نفهم سبب طلب الغزالي للعلم هذا من جهة ومن جهة أخرى نفهم عمق الرابطة التي يعقدها الغزالي بين طلب العلم والفضيلة وهذا يعني أن العلم ليس أداة إدراك فحسب بل هو أداة تحقيق الفضيلة وعندما يكون العلم مقترنا بالفضيلة فإن النموذج الحضاري الذي سيصنفه سيختلف حتما عن نموذج الحضارة المادية المعاصرة حتما والتي تقوم على الفصل بين العلم والقيم بدعوى الموضوعية· إن كل تصوّر للعلم وللقيم هو تصور للحضارة ورؤية للوجود·

[7]– نفس المرجع ص 50

[8]– إن إنجاز مقارنة بين مفهوم النية عند الغزالي وعند كانط يمكن أن يمدنا بنتائج إيجابية توضح كيف أن مفهوم النية عند الفيلسوفين متقارب ولكن مع تمييز ضروري يجعل من

وإذا كانت النية بهذا التحديد والفضيلة بهذا التمييز فإن تحقيق الفضيلة يطلب عملا تربويا خاصا ذلك أن الفضائل مكتسبة وناتجة عن تدرّب وممارسة وتقوى كلّما نما الإنسان وحسب جودة ذهنه وذكائه· وهذه الممارسة تكون إما بالتعلم وإما بالعادة ولكن الفضيلة يمكن أن تكون مطبوعة في ذات الإنسان كحال الأنبياء والأولياء على أن تكون غاية كل تدريب وكل عادة وأن تتحقق الفضيلة في السلوك إلى درجة صدورها عن الذات بغير فكر وروية وتعب، ويطلع على الحق بغير تعب طويل حتى كأنه يصدر منه وهو في غفلته كالصانع الحاذق في الخياطة والكتابة[9]· إن الفضيلة تكون مع التكلّف في أول العهد لتصير طبعا مع الزمن[10]

2- أمهات الفضائل :

إذا كانت النفس تخلق ناقصة وتكتمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم فإن الفضيلة هي عنوان كمال النفس وأداة تحقيق السعادة إذ أن سعادة كل شيء ولذته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به[11]· والسعادة لا تنال إلا بتزكية النفس وتكميلها· وإذا كانت للنفس قوى فإن كمالها ليس إلا كمال قواها وهي القوة العقلية والقوة

النية كما حدّدها الغزالي أكثر دقة وعمقا لكونها لا تسقط في صورية الأخلاق مثلما وقعت النية الكانطية· راجع الفصل الخاص بالنية في دراسة "أحمد محمود صبحي" في الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي·

9- ميزان العمل ص 50

10- هذا المعنى يذكرنا بمعنى آخر كان قد اعتمده الغزالي وهو أن كل فعل من أفعال البدن يولد حالة في النفس وكل حالة في النفس تظهر أثرها في الجسد·

11- ميزان العمل ص 15

الغضبية والقوة الشهوية· فالفضيلة عند الغزالي هي إذن الكمال الخاص بهذه القوى فضيلة الحكمة وفضيلة الشجاعة وفضيلة العفة وفضيلة رابعة ناتجة عنها وهي العدالة·

والغزالي في هذا التحديد لم يقدّم شيئا جديدا ذلك أن التراث الفلسفي اليوناني والإسلامي* كان قد اعتمد هذا التقسيم، أي أن الفروق الموجودة بين الفلاسفة في هذا المجال لم تصل حدّ التناقض والاختلاف الجذري وإنما هي فروق في التحليل تشهد بأن الفلاسفة في معالجتهم للقضية الأخلاقية انتهوا إلى إشكالية الفضيلة وعلاقتها بقوى النفس ولكن أرسطو يبقى دوما المرجع الأساسي ذلك أن كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس أتى في غاية الدقة والانسجام في تحليله للأخلاق وإرجاعها إلى قوى النفس واكتساب الفضيلة التي عرفها أرسطو حسب رأي فرنسوا غريغورا "أن الفضيلة كما يحدّدها لنا الكتاب الشهير الأخلاق إلى نيقو ماخوس هي عادة واستعداد راسخ مكتسب لتجنّب أيّ تطرف والحفاظ في كلّ شيء على الوسط الصحيح"[12] يقول أرسطو : "الفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيّره رجلا صالحا رجلا خيرا والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به"[13] "على هذا حينئذ فالفضيلة هي نوع وسط مادام الوسط هو الغرض الذي نطلبه بلا انقطاع"[14]

---

* راجع تهذيب الأخلاق لمسكويه·

12– المذاهب الأخلاقية الكبرى ص 41 فرنسوا غريقورا ترجمة قتيبة المعروفي

13– أرسطو : رسالة الأخلاق إلى نيقوماخوس ك 2 ب 6 ف 2

14– أرسطو : إلى نيقوماقوس ك 2 ب 6 ف 14

إن تعريف أرسطو للفضيلة بقي مسيطرا على التفكير الفلسفي الأخلاقي، والغزالي واحد من الذين استفادوا من هذا التعريف وإن كانت ركيزة تفكيره ليست أرسطية بالضرورة لأن مفهوم الوسطية والاعتدال مفهوم قرآني أيضا إنه "الصراط المستقيم" أي الوسط العدل المتزن بين نقيضين هما الإفراط والتفريط وقد ذكر الغزالي عديد الآيات والأحاديث الدالة على نفس المعنى وخاصة الآية الواردة في سورة "هود" فاستقم كما أمرت" حيث قال عنها الرسول (ص) "شيبتني سورة هود" وذلك أن الاستمرار على هذا الصراط المستقيم وطلب الوسط بين هذه الأطراف شديد وهو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف كما وصف من حال الصراط في الدار الآخرة، ومن استقام على الصراط في الدنيا استقام على الصراط في الآخرة إذ يموت المرء على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه ولذلك وجب في كلّ ركعة من الصلاة قراءة الفاتحة المشتملة على قوله "اهدنا الصراط المستقيم" فإنه أعقد الأمور وأعصاها على الطالب[15].

أ- فضيلة الحكمة :

لقد عظّم الله تعالى الحكمة وهي فضيلة القوة العقلية "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا" وبما أن للنفس قوتين قوة نظرية وقوة عملية فإن لكلّ قوة حكمتها، الحكمة النظرية وهي الحكمة الحقيقية

---

[15]- ميزان العمل ص 57

من الآيات الدالة على الاعتدال والوسطية أي الدالة على الصراط المستقيم قول الله "والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما" الفرقان 67

"ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا" الإسـراء 29 "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس" البقرة 143.

المجسدة في العلم بالله وصفاته وجملة العلوم الكلية والأولية كمبادئ العقل، والحكمة الأخلاقية وهي المجسّدة لفعل العقل العملي وسياسته لقوى النفس والبلد والمنزل أي إنها العلم بصواب الأفعال[16]. ويندرج تحت فضيلة الحكمة حسن التدبير وجودة الذهن ونقاية الرأي وصواب الظن[17].

أمّا حسن التدبير فيظهر أثره في جودة الروية في استنباط ما هو الأصلح والأفضل في تحصيل الخيرات العظيمة والغايات الشريفة المتعلقة بالذات أو بالآخرين من تدبير منزل ومن سياسة مدينة وفي هذا الوجه تظهر أهمية الذهن في الحكم والتمييز ولكن دون أن نقع في خلط مع موقف المعتزلة القائم على مبدإ الحسن والقبح العقليين فالغزالي لا يذهب مذهبهم، بل يقف موقفا معارضا ومفندا، فأهمية الذهن في الحكم الأخلاقي لا يعني تأسيس الأخلاق على العقل فقد رأينا أن الأخلاق مكتسبة بالعلم والعادة. إن المقصود بالذهن هنا هو القدرة التي يكتسبها الإنسان عندما يكون العقل العملي تحت سيطرة العقل النظري فيلتزم بأوامره فتصبح النفس تحت تأثير الجود الإلهي والعلم الإلهي زيادة على السلوك الذي هذّبه التدريب وقوّمته المجاهدة وما رأيناه في باب العلم يوضح أهمية فضيلة الحكمة[18].

إن جودة الروية يظهر أثرها في جودة الذهن فهو القدرة على صواب الحكم عند اشتباه الآراء وثوران النزاع فيها وأما نقاية الرأي

16– ميزان العمل ص 56

17– ميزان العمل ص 60

18– راجع الشروط النفسية للعلم

فهي سرعة الوقوف على الأسباب الموصلة في الأمور إلى العواقب المحمودة وأما صواب الظن فهي موافقة الحقّ من غير استعانة بتأمل الأدلة[19].

إذا كانت فضيلة الحكمة تتجسد في حسن التدبير وجودة الذهن ونقاية الرأي وصواب الظن فإن العمل الأخلاقي عند الغزالي يصبح محاطا بوعي قوي وسليم فلا يجوز أن نحكم بقيمة سلوك ما يكون صاحبه غير قادر على الحكم أو تكون ذاته غائبة أو تحت تأثير قوى النفس الأخرى الغضبية والشهوية ففضيلة الحكمة تضمن بقية الفضائل وتجعلها ممكنة لأنها قائمة على مبدإ الاختيار ويجب في هذا المجال أن لا نذهب مذهب فرويد في إرجاع السلوك الأخلاقي إلى نوع من الكبت اللاواعي لأن فضيلة الحكمة تضمن للوعي حضوره الدائم وقدرة على ممارسة فعاليته دون الوقوع في الرذائل ونعني بالرذائل رذيلة الخب ويندرج تحتها الدهاء والجربزة ورذيلة البله ويندرج تحتها الغمارة والحمق والجنون[20].

وحصيلة القول في هذه الفضيلة أنه متى كان العقل واعيا بتعقله قادرا على التمييز والحكم مستنيرا بالشرع لا يقع في الإفراط فيسقط في رذيلة الخب وتحتها الدهاء والجربزة ولا يقع في التفريط فيسقط في رذيلة البله وتحتها الغمارة والحمق والجنون وإذا كان

---

[19]- ميزان العمل ص 61

[20]- ميزان العمل ص 61

الخب حسب الغزالي حالة يكون فيها الإنسان ذا مكر وحيلة بإطلاق الغضبية والشهوانية والبله هو طرف نقصانها ومنشأه بطء الفهم وقلة الإحاطة بصواب الأفعال.(راجع معارج القدس.ص:94).

ديكارت قد اهتدى بأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل بل يجب أن يحسن استعماله وكان يعني بذلك ضرورة الخضوع إلى قواعد المنهج فإن الغزالي يعتقد أن معيار العلم و إن كان يضمن للعقل بلوغ اليقين فإن ميزان العمل يضمن بلوغ الفضيلة· والحكمة لا تكون إلا باجتماع اليقين والفضيلة و إن كان الواحد منهما حسب الغزالي يؤدي إلى الآخر [21] لأن في كلتا الحالتين تكون القوة الغضبية والشهوية في حالة من الاعتدال تحت تأثير القوة العقلية ففضيلة الحكمة لا تناقض قوى الغضب والشهوة ولكن تستعملها على مقتضى الحكمة أي تصنع منهما فضيلتين فضيلة الشجاعة وفضيلة العفة·

ب – فضيلة الشجاعة :

يعرّفها الغزالي بقوله : "وأما الشجاعة فهي فضيلة للقوة الغضبية لكونها قوية ومع قوة الحميّة منقادة للعقل المتأدب بالشرع في

21– إن إدراج الحكمة في سلم الفضائل دليل على أن جوهر الحضارة وكل أشكال الإبداع لا يكون إلا أخلاقيا· وأن حضارتنا المعاصرة أو أن النموذج الحضاري المهيمن اليوم في المجتمع الاستهلاكي دليل على أن الحضارة متى تجردت من قيم الفضيلة تصبح سلاحا فتاكا· فالعقل القادر على الإنشاء قادر على التدمير ولعل هذه الحالة هي التي نعتها عديد الفلاسفة اليوم بالأزمة والتي نجد صداها في الحديث عن النجاعة عوضا عن القيم كما في بحوث ماركوز في نقده للمجتمع الأمريكي والمجتمع الاستهلاكي عموما (راجع كتاب الإنسان ذو البعد الواحد Edition Seuil 1970) أو في الحديث عن أزمة العلم وضرورة إعادة بناء الميتافيزيقا مثلما ذهب إلى ذلك هوسرل (راجع كتابه أزمة العلوم الأوروبية Edition Gallimard 1976) أو ضرورة بناء التصوف مثلما ذهب إلى ذلك برغسون (راجع كتابه منبعا الأخلاق والدين· Edition PUF)

إقدامها وإحجامها وهي وسط بين رذيلتيها وهما التهوّر والجبن" وقد أيّد حقيقة هذه الفضيلة بالآية القرآنية "أشداء على الكفار رحماء بينهم"[22].

تعتبر قوة الغضب من القوى النزوعية الشوقية الباعثة على الحركة مثلها في ذلك مثل قوة الشهوة أي إنهما من القوى الجسدية في الإنسان والمسماة حيوانية ولذلك فهي ضرورية وتلعب دورا مهما للبقاء وللحفاظ على النفس وتحقيق كمالها وذلك عندما تتأدب بالعقل وبالشرع ويندرج تحت هذه الفضيلة فضائل متعددة أخرى هي الكرم والنجدة وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار وكلّ واحدة من هذه الفضائل تحتلّ وسطا بين رذيلتين. فالكرم وسط بين البذخ والبذلة والنجدة وسط بين الجسارة والانخذال، وكبر النفس وسط بين التكبر وصغر النفس والحلم وسط بين الاستشاطة والانفراك والثبات فهو شدة النفس وبعدها من الخور والشهامة هي الحرص على الأعمال توقعا للجمال والوقار وسط بين الكبر والتواضع...

إذا كانت فضيلة القوة الغضبية هي كمالها فإن الكمال يتجسد في معاني سامية وإيجابية تجعل الفرد ذا شخصية قوية مؤمنة بذاتها قادرة على تحقيق أهدافها ذلك أن هذه الفضائل تحقّق الثقة بالنفس وتؤهلها للأمور الجليلة وتجعلها تواقة للجمال لا تضع نفسها إلا موضع استحقاقها...

إن هذه الخصال أي الفضائل تمكّن من تحقيق الأفعال المحمودة والابتعاد عن الأفعال المحظورة أو المكروهة ذلك أن أفعال الغضب تنقسم إلى هذه الأحكام الثلاثة. والمحمود عند الغزالي نجده في

---

[22] – ميزان العمل ص 56

موضعين أحدهما المسمّى غيرة والثاني الغضب عند مشاهدة المنكرات والفواحش غيرة على الدين· أمّا الأول فلحفظ الأنساب وأما الثانية فلحفظ الدين[23] ولفضيلة الشجاعة رذيلتان وهما التهوّر والجبن ويندرج تحتهما البذخ والجسارة والنكول والتبجح وصغر النفس والهلع والاستشاطة والانفراك والتكبر والتخاسس والعجب والمهانة فما يميل منها إلى جانب الزيادة فهو تحت التهوّر وما يميل إلى جانب النقصان فهو تحت الجبن[24] وبهذه الصورة تكون فضيلة القوة الغضبية منحصرة في تحقيق الشجاعة وشرط تحقيقها الخضوع لقوة العقل العملي الخاضع بدوره للعقل النظري·

23– ميزان العمل ص 84

إن الاهتمام بتربية القوة الغضبية لتحقيق كمالها الذاتي عمل ضروري لبناء الشخصية السوية· والمجتمعات الضعيفة هي المجتمعات التي لم تعتن بهذه القوة وأهملتها فنجدها ضعيفة أمام شهواتها وأمام أعدائها· ولذلك عرفت الأعداء كيفية التغلب عليهم أي بتقوية الشهوة عندهم واستعبادهم بها· وهو جوهر المؤسسة الرأسمالية وعمق المجتمع الاستهلاكي/العسكري·إن تقوية النفوس والجيوش من تمام القوة الغضبية، ولذلك فهي عنصر القوة والغلبة· ولأنها كذلك فإن أعداء الأمة يتربصون بهذين الأمرين لأنهما مصدر ضعفهم مثلما هي مصدر قوّتنا ولذلك فإن قهرهم لنا يكون بأمرين هما: عدم السماح لنا بتقوية الجيوش من جهة، وتقوية النفوس من جهة أخرى· وسبيل ذلك هو إقحامنا طوعا أو كرها في لعبة العولمة التي أوجدوها ضمانا لوجودهم ومحاربة لوجودنا ولعلّ التفكير في إيجاد " **فاتيكان** "**إسلامي (مكة والمدينة)** على غرار **فاتيكان** روما سيعطي الضوء الأخضر للهيمنة المركزية الغربية ، والأخطبوط الاستهلاكي بكلّ مظاهره تحت شعارات رنانة هي شعار التنمية والحرية· فمن أراد القداسة فله **فاتيكان** يخصّها·(مكة والمدينة)· أمّا خارجها فكلّ الأمور مباحة·شعار الحياة فيها يقول: **أيها الجسد استهلك، ولكي تستهلك يجب أن تُستهلك·**

24– ميزان العمل ص 62

ج – فضيلة العفة :

يعرّفها الغزالي بقوله "وأمّا العفة فهي فضيلة القوة الشهوانية وهي انقيادها على تيسّر وسهولة للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب إشارتها ويكتنفها رذيلتان الشره والخمود[25] وتحقيق هذه الفضيلة يبدو أصعب على السلوك خصوصا إذا اعتاد الإفراط وذلك لأن قوة الشهوة أقدم القوى وجودا وأقواها فعلا وتأثيرا بل يمكن اعتبارها المحرك الأكثر قوة لكامل الشخصية يصفها الغزالي بقوله: "شره الطعام وهو من الأمهات لأن المعدة ينبوع الشهوات، إذ منها تتشعب شهوة الفرج ثم إذا غلبت شهوة المأكول والمنكوح يتشعب منها شره المال إذ لا يتوصل إلى قضاء الشهوتين إلا به ويتشعب من شهوة المال شهوة الجاه إذ يعسر كسب المال دونه ثم عند حصول المال والجاه وطلبهما تزدحم الآفات كلّها كالكبر والرياء والحسد والحقد والعداوة وغيرها ومنبع جميع ذلك البطن"[26].

إن القوة الشهوانية من القوى المحرّكة وبالتالي فدورها أساسي وخطير بالنسبة إلى الذات وبالنسبة إلى العلاقة القائمة بين الذوات وهذا الدور قد يؤدي بها إلى كمالها الذاتي. فيحقق فضيلتها وأعني العفة ويؤدي إلى رذيلتيها وأعني الشره والخمود. والعقل العملي في استفادته من فيوضات العقل النظري يدرك دور الشهوة وأهميتها ويدرك أيضا أهمية الضبط والتحكم والتوجيه، فصوت الجسد حيّ دوما لأنه سبب حياة الجسد نفسه، فالشهوة سبب يربط بالحياة وطلبها واجب بمقتضى

25– ميزان العمل ص 58

26– كتاب الأربعين في أصول الدين ص 78

الطبيعة البشرية فتحت خَلق الشهوتين أعني شهوة الفرج والبطن حكمتان عظيمتان إبقاء الشخص بالغذاء والنوع بالحرث فإنهما ضروريتان في الوجود بحكم إجراء الله سنته بمشيئة الله الأزلية التي لا يجد لها تبديلا ولا تحويلا والثانية ترغيب الخلق في السعادات الأخروية فإنهم ما لم يحسّوا بهذه اللذات والآلام لم يرغبوا في الجنة ولم يحذروا النار ولو وُعدوا بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لما أثر ذلك بمجرده في نفوسهم، هذا حد العفة"[27]

إن كل قوة متى ارتبطت بغايتها أدركت كمالها الخاص وحققت فضيلتها والعفة ليست إلا فضيلة القوة الشهوانية وهي بالتالي نتيجة توجيه هذه القوة نحو غايتها الخاصة ونعني بها تحقيق البقاء الذاتي والنوعي. وإذا كان السلوك تحكمه غاياته، فإن السلوك الخاص بهذه القوة المرتبطة بغايتها قائم على حدّ الاعتدال دون الوقوع في الرذيلتين. "فالشره هو إفراط الشهوة إلى المبالغة في اللذات التي تستقبحها القوة العقلية وتنهى عنها. والخمود هو تفريط الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضي العقل نيله وتحصيله وهما مذمومان، كما أن العفة التي هي الوسط محمودة[28]. وبما أن العفة هي الكمال فإن الإفراط والتفريط هو النقصان وحدّ الاعتدال حسبه العقل والشرع كما هو الحال في حدّ الاعتدال الخاص بالقوة الغضبية وإذا كانت غاية كمال القوة الغضبية هي تحقيق الشجاعة وكمال الشجاعة في تحقيق

---

[27]– ميزان العمل ص 59 : لاحظ أن الغزالي يعطي للذة الجسد قيمة قصوى بل يجعلها سبيلا لإدراك اللذة الأخروية

[28]– ميزان العلم ص 58

المجاهدة فإن غاية كمال القوة الشهوانية هي تحقيق العفة وكمال العفة في تحقيق الورع أي إن الورع من أبرز الفضائل التي تندرج تحت فضيلة العفة إلى جانب فضائل أخرى من أهمّها نذكر الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماثة وغيرها.[29] وكل فضيلة من هذه الفضائل تحتلّ وسطا بين رذيلتين فالحياء مثلا وسط بين الوقاحة والخنوثة وقد قدّم له الغزالي عدة تعاريف فهو "ألم يعرض للنفس عند الفزع من النقيصة" وهو "خوف الإنسان من تقصير يقع فيه عند من هو أفضل منه" وهو رقة الوجه عند إتيان القبائح" وبالجملة فإنه يستعمل في الانقباض عن القبح ويستعمل في الانقباض عما يظنه المستحي قبحا وهذا الأخير جميل من كل أحد"[30] والحياء قيمة إسلامية حسب الغزالي فهو أول أمارات العقل مثلما أن الإيمان هو آخر مراتب العقل و"لا إيمان لمن لا حياء له"[31].

أما الرذائل التي هي إما إفراط أو تفريط والمدرجة تحت رذيلتي العفة فهي الشره وكلال الشهوة والوقاحة والتخنث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والكزازة والمجانة والعبث والتحاشي وغيرهـــا.[32]

وجملة هذه الرذائل ناتجة عن تحويل القوة الشهوانية عن غايتها فتسقط إما في إفراط وإما في تفريط من أبرز نتائجه فساد العلاقات بين الناس من جهة وفساد الحال عند صاحبها من جهة ثانية.

---

[29]– ميزان العمل ص 63

[30]– ميزان العلم ص 64

[31]– ميزان العمل ص 64 : حديث يورده الغزالي نسبة إلى الرسول ص

[32]– ميزان العمل ص 65

إذا كانت قوة الشهوة تحقّق كما لها في العفة فإن لهذه الغاية سلوكا يجب اتباعه وقواعد يجب مراعاتها وبما أن شهوة الطعام أصل الشهوات وأقدمها فإن تقويم السلوك لا يبدأ إلا بها فشهوة البطن داعية إلى الغذاء، والمطعم ضربان ضروري وغير ضروري[33]. والضروري ينقسم إلى محمود ومكروه ومذموم ومحضور ومعيار التمييز قائم على مدى تحقيق الغاية من القوة الشهوانية. فالمحمود هو الاقتصار على تناول ما لا يمكنه الاشتغال والتقوى على العلم والعمل إلا به ولو اقتصر عنه لتحللت قواه واختلّ بدنه. وأما المحظور فهو التناول مما حرّمه الله عز وجل من مال الغير أو المحرمات، وأما المكروه فهو المبالغة في الحلال وهذه المبالغة مضرّة من جهة الطب "فالبطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء" كما ورد ذلك عن الرسول (ص) ومضرّة من جهة النفس والسلوك "فإن مثار الشرور قوة الشهوات ومقوي الشهوات هي الأغذية فامتلاء البطن مقوي للشهوة وتقوية الشهوة داعية للهوى والهوى أعظم جند الشيطان الذي إذا تسلّط سباه عن ربه وصرفه عن بابه"[34] فمن حقّق الاعتدال في الطعام ضمن للجسد القوة وللنفس السلامة والفضيلة "فإن المعدة منبع القوى فكأنه الباب والمفتاح إلى الخير والشر جميعا ولذا عظم في الشرع أمر الصوم"[35] أما شأن شهوة الفرج فكشأن شهوة البطن لأن أفعالها تنقسم إلى محمود ومكروه ومحضور أما المحمود فهو المقدار الذي لا بد منه

33– ميزان العمل ص 79

34– ميزان العمل ص 80

35– ميزان العمل ص 81

لحفظ النوع والنكاح من هذا الوجه من جملة العبادات، وأما المحظور فهو الزنى وهو مقرون بالشرك واللواط وشأن هذا قائم على جعل العقل خادما للشهوة· والصواب أن يكون العقل آمرا مطاعا لا ليكون خادما للشهوة محتالا لأجلها وهو مرض نفس فارغة لا همة لها[36]، أمّا المكروه فهو المواظبة على الشهوة قصد التمتع فقط أي إن الكراهية متأتية من المبالغة والإفراط وتحويل القوة عن قصدها وغايتها·

إن هذا التحليل الذي يقدّمه الغزالي لفضيلة العفة الخاصة بالقوة الشهوانية يبرز بوضوح حدّ الاعتدال والوسطية باعتبارها الميزان الذي يقي السلوك وبالتالي النفس شرّ الإفراط أو التفريط ولذلك كانت العدالة هي عنوان الفضيلة الرابعة·

د- فضيلة العدل :

إن العدل "ليس جزء من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل"[37] وهو "حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد"[38] ونعني بالترتيب العلاقة الموجودة بين العقل وبقية القوى الغضبية والشهوانية وأن يكون العقل غالبا فيحقق فضيلة الحكمة وأن تكون القوة الغضبية والقوة الشهوانية مطيعتين فتتحقق فضيلة العفة وفضيلة الشجاعة· ونتاج هذه الفضائل مجتمعة تظهر في أخلاق النفس في كليتها أي تحقيق فضيلة العدل "والعدل في أخلاق النفس يتبعه لا محالة العدل في المعاملة

---

[36]– ميزان العمل ص 83

[37]– ميزان العمل ص 59

[38]– نفس المرجع ونفس الصفحة

والسياسة... إما في الأخلاق وإما في حقوق المعاملات وإما في إجراء ما به قوام البلد"[39].

إن فضيلة العدل هي الأخرى وسط بين رذيلتي الغنى والتغابن والغنى أن يأخذ ما ليس له والتغابن أن يعطي في المعاملة ما ليس عليه حمد وأجر.[40] ويقابل العدل الجور.

إن هذا التحديد لمعنى العدل غايته بيان الانسجام القائم في الذات المتجملة بالفضائل من جهة وبيان الانسجام القائم في المدينة على شاكلة نظام الذات من جهة أخرى[41] وذلك لأن العدل هو سرّ الكون بأسره فكما قامت السماوات يقوم الإنسان وتقوم المدينة وكأن العالم كله شخص واحد متعاون القوى والأجزاء ومثل هذا القول يدلّ على أن كلّ تأسيس للأخلاق أو للسياسة لا يكون إلا من خلال رؤية كاملة واضحة للعالم لأن نظام حياتنا وقوانين سلوكنا وعلاقاتنا محكومة بالنظرة التي كونّاها وآمنا بها حول العالم بأسره وكلّما

---

[39]– ميزان العمل ص 60

نلاحظ أن الغزالي في فلسفته العملية يعطي أهمية للفرد فبتقويمه يصلح شأن المجموعة وما يصلح لسياسة شأن الفرد يصلح لسياسة شأن الأمة وهذا هو الفرق بين الأخلاق والسياسة فهما اسمان لمعنى واحد موجهان لغرضين واحد منهما موجه إلى الأفراد وثانيهما موجه للأمة.

[40]– ميزان العمل ص 60

[41]– موقف الغزالي من التنظيم السياسي للمدينة شبيه بموقف الفارابي أي بموقف يقوم على النظر إلى المدينة من خلال النظر إلى الإنسان وحسب قوى الإنسان وحسب العلاقات التي تحكمه يكون تنظيم المدينة (راجع السياسة المدنية + آراء أهل المدينة الفاضلة – للفارابي)

تغيّرت نظرتنا من العالم تغيرت نظرتنا من الإنسان[42].

إن تأمل الغزالي للفضائل قائم على تأمله لأصول الدين الإسلامي نفسه حيث يقول : "الفضائل النفسية التي حصرنا جملتها من قبل في أربعة أمور العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع، والشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها الإنصاف، وهي على التحقيق أصول الدين"[43] ولذلك فإن أمر ارتباطها بالحكمة اليونانية ليس مباشرا عند الغزالي. وبالتالي يمكن القول إن الحكمة اليونانية (أرسطو) والحكمة الإسلامية (الغزالي) في اتفاق عامّ حول أمهات الفضائل وأصولها وغاياتها وهذا راجع إلى وحدة المصدر ذلك أن الغزالي يعتقد أن السياسات والأخلاق ترجع في حقيقتها إلى كتب الله المنزّلة على الأنبياء وإلى الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء وما وصلت إليه المتصوّفة من علم وعمل[44]. وإن الفلاسفة اليونان استفادوا

42- إن النظر إلى العالم نظرة تأمل وكشف واستمتاع بالجمال لا تصنع إلا ذاتا مؤمنة بالسعادة تعيش حالة الطمأنينة (نموذج الغزالي) أما النظر إلى العالم نظرة الغازي والمالك لا تصنع إلا ذاتا مؤمنة بالمصلحة تعيش حالة المنافسة والصراع (نموذج ديكارت) إن فكرة السيطرة على الطبيعة صنعت الإنسان الغازي وهو من أحلام ديكارت وبيكون وكل فلاسفة وعلماء العصر الحديث بداية مـــن القـــرن 17. وهذا الفرق يؤكد الاختلاف الجوهري بين النموذج الحضاري الذي يجسمه الغزالي والقائم على توفير حالة الانسجام والعدل داخل الفرد ذاته وداخل العالم بأسره والنموذج الحضاري عند الغرب في العصر الحديث والقائم على توفير القوى التي تمكن الإنسان من خوض الصراع حتى النهاية.

43- ميزان العمل ص 71

44- المنقذ من الضلال ص 109 يعتقد كارادقو أن الغزالي اعتمد في دراساته الأخلاقية على النصرانية وهذا القول لا يهدف إلا إلى إبعاد القرآن وعدم الاعتراف بأنه المصدر الأول الذي استقى منه الغزالي فلسفته إلى جانب علمه الواسع والمتنوّع بالفلسفات القديمة

من ديانة الشرقيين استفادة كبيرة وكأن أصل حكمة الفلاسفة وحكمة المسلمين في هذا الباب هو مشكاة النبوة* · فالرسالة الإسلامية إذن تحتوي على أمهات الفضائل بل وعلى كل خصوصيات الحكمة العملية الأخلاقية منها والسياسية ومثل هذا القول يجعل الغزالي في تعارض مع من يرى بأن أصل الأخلاق وأساسها الأول العقل مثل المعتزلة وهذا التعارض يجعلنا نثير قضية أساس الأخلاق هل هو العقل أم هو المجتمع أم هو الدين أم هو المنفعة··· الخ·؟

والديانات المنتشرة عصرئذ وكأن تكوين الغزالي الديني مسيحي وليس له علاقة بالإسلام·
يبدو أن مواقف المستشرقين من الفكر الإسلامي القديم يهدف إلى إبراز التفوق النصراني على الإسلامي وإذا وجدوا شيئا عند المسلمين رجعوا به إلى أصل نصراني وكأن القرآن لا يعلم شيئا عن الإنجيل·

*- لاحظ أن وراء حكمة اليونان وفلسفتهم أصولا يجب العودة إليها كان اليونان قد استقاها واستفاد منها· وهي مشكاة النبوة· فالنبوة أقدم من حكمة اليونان بل هي أهمّ أصولها·

الفصل الثالث

أساس الأخــلاق

إن ما ذهب إليه الغزالي في تفصيلاته لأمهات الفضائل لم يكن بدعة فلسفية "فتهذيب الأخلاق" لابن مسكويه صمّم فضائله على نفس الشاكلة مستعينا بالبحوث الأفلاطونية والأرسطية على حدّ سواء إلى جانب المصدر القرآني الذي وجد فيه الفيلسوفان معينا يمكن استعماله وتدبّره، فالحنفية الإسلامية قائمة على الوسطية والاعتدال غير أن الغزالي في تقديمه للفضائل وتفسيرها وتفصيلها يعبّر عن موقف عملي خبري بعيدا كل البعد على الأحكام العقلية التي نجدها عند المعتزلة من المسلمين وخصوصا عند سائر الفلاسفة المؤمنين بإطلاقية الأحكام الأخلاقية وصرامتها، وموقف الغزالي هذا يثير تساؤلات عديدة حول مدى وجاهته وصوابه خصوصا وأن العقل السائد يعتقد أن الأخلاق لا تكون إلا واحدة لأن قيم الإنسانية خالدة وبما أن الغزالي يعرف بورعه فهو ينسب إلى المتصوفة فلا بد أن موقفه من الأخلاق لا يكون إلا مؤمنا بهذه الإطلاقية وقائما على مفهوم الواجب فكيف ننسب تحليله للأخلاق إذن إلى أبعاد عملية؟ فهل في هذا الاستنتاج تناقض ما؟ إن الدارس لكتب الغزالي يلمس عن قرب النّفَسَ العملي الذي يريد الغزالي إبرازه حتى عند حديثه عن أدقّ القضايا نظرا وأبعدَها غورا كالإلهيات فإن ميله العملي نجده غالبا ونعني بالميل العملي أن الغزالي لا يكتفي بتقديم البرهان على صحة موقف ما أو حكم ما وإنما يقدّم الكيفية التي بها يمارسها الشخص بذاته ليتعرّف بنفسه عن حقيقة الموقف وصدقه

فالفرق واضح بين الكحل وبين التكحّل[1] به أي أن فعل التفكير وجه من وجوه العمل، ولكن هذه النزعة العملية نجدها بارزة وواضحة في فلسفته العملية التي حوّلها إلى فلسفة تحليلية وتشخيصية وَ علاجية للسلوك البشري وخصوصا الأخلاق منها ولا شك أن هذا المنحى يسير في اتجاه مخالف لأنصار الاتجاه العقلي المؤمن بأن قيم الأشياء من جمال وخير وشر وحق وباطل صفات عينية في الأشياء أي لها وجود مستقل عن عقولنا ووظيفة العقل هو إدراكها.[2] وقد كانت المعتزلة رائدة هذا الاتجاه في تاريخ الفكر الإسلامي.

1- الأساس العقلي: المعتزلة :

تقوم عقيدة المعتزلة على خمسة أصول أساسية هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن هذه الأصول تحكمها علاقة وطيدة ومتينة ومتماسكة تعود في حقيقتها إلى الأصل الأول وهو التوحيد الذي سار فيه المعتزلة سيرا عقلانيا مؤمنا بالتنزيه المطلق "ليس كمثله شيء" هذا التنزيه الذي سنرى آثاره حاضرة في بقية الأصول وخصوصا الأصل الثاني "العدل" حيث أثاروا جملة من التساؤلات الصعبة والمتعلّقة بالعدل الإلهي وبمعنى الظلم والخير والشر والحسن والقبيح والحرية والاختيار وغيرها والذي يهمّنا في هذا الصدد هو قول المعتزلة بأن الله لم يخلق أفعال العباد لا خيرا ولا شرا وأن إرادة الإنسان حرة والإنسان خالق أفعاله وأن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان فالكذب فيه

---

[1]- ميزان العمل ص 51

[2]- ضحى الإسلام ج 3 ص 50 أحمد أمين

قبح ذاتي والصدق فيه حسن ذاتي فجميع الأعمال الحسنة من عدل وصدق وشجاعة وكرم فيها نفسها صفة جعلتها حسنة وجعلتنا نحكم عليها بالحسن إذا رأيناها وجميع الأعمال القبيحة من ظلم وكذب وجبن وبخل فيها ذاتها صفة جعلتها قبيحة وجعلتنا نحكم عليها بالقبح والشرع بأمره بأشياء ونهيه عن أشياء إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح وبالتالي فالإنسان مكلّف قبل ورود الشرع أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل فهو مكلّف بمكارم الأخلاق ولو لم يصل إليه شرع في ذلك.[3]

إن موقف المعتزلة لم يكن موقفا صلبا لأن الانتقادات توجهت إليه من كل صوب خصوصا من طرف الأشاعرة وقد كان الغزالي من الذين تصدّوا لهذا الموقف فقدّم تحليلا لحججهم وتفسيرا يدلّ على عمق بصيرته، ذلك أنه لم يشأ مقارعة الحجة بالحجة كما يفعل المتكلمون عادة وإنما تناول حججهم وجعلها تحت التحليل والشرح وإذ به يكشف خباياها ويرجعها إلى الأسباب التي وضعها في تحليله للسلوك البشري عموما والأخلاقي خصوصا وكأنه بهذا العمل يكشف عن الأوهام الساكنة في حقيقة المعقول الذي هو في حقيقته معقول مزعوم فما هو موقف الغزالي إذن؟

2- موقف الغزالي :

3- أحمد أمين ضحى الإسلام ج 3 ص 47 – 48 – 49

راجع أيضا : الشهرستاني في "نهاية الأقدام" ص 403 ومذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمان بدوي

يقول الغزالي : "ومهما هذبت قوة الفكر وأصلحت كما ينبغي حصلت بها الحكمة التي أخبر الله عنها... وثمرتها أن يتيسّر له الفرق بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في المقال وبين الجميل والقبيح في الأفعال"[4]. بيّن من هذا القول أن حصول الحكمة يؤدي إلى القدرة الفائقة على التمييز، كالتمييز بين الجميل والقبيح في الأفعال، والحكمة هي فضيلة القوة العقلية فيكون العقل عند الغزالي هو أداة التمييز وأداة الحكم فهل يعني هذا أن الغزالي يؤسس الأخلاق على أساس عقلي؟

إن للأخلاق أساسا عقليا. والعقل هو المتجمل بالحكمة أي العقل الذي ارتقى درجات الإدراك فانكشف له اليقين والإنسان في حكمه العقلي يكون على قدر حكمته فالعقل ليس ملكة ثابتة وواحدة موزعة بالتساوي بين الناس وإنما هو ثمرة مجاهدة ومكاشفة أي ثمرة عمل أي إنه بناء مركّب فهو خلاصة تجربته العلمية والسلوكية وحكمه يكون حسب طبيعة مكوناته المشدودة إلى الواقع الحي والمتحرّك فإذا رأت حكمة العقل أن شيئا ما حسنا فليس لأنه أدرك ذات الشيء وأنه حسن في ذاته وإنما لأنه وجد في ذلك الشيء ما ينسجم مع أغراضه وأهدافه أو منافعه ومغانمه، والنافع قد يكون من وجه آخر ضارا وكذلك العكس "فربّ نافع مؤلم ورب نافع من وجه، ضارّ من وجه كإلقاء المال في البحر عند خوف الغرق، فإنه ضار للمال ونافع في نجاة النفس"[5]. فالقيم بهذا المعنى مجرّد معان قائمة بالعقل يصف بها

---

[4] ميزان العمل ص 38

[5] – ميزان العمل ص 77

الناس الأشياء إذا كانت في نظرهم قيّمة ولهم فيها غرض أو غاية ولا توجد إلا حيث توجد هذه الغاية.

إذا كانت القيم الأخلاقية بهذه النسبيّة فما وجاهة الموقف الآخر؟

يحلّل الغزالي موقف خصومه انطلاقا من تحليله لطبيعة العقل فيميّز بين المقدمات العقلية اليقينية والمؤسسة لليقين والعلم، والمقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبرهان، وضمن هذا الصنف من المقدمات يميّز بين نوعين: نوع يصلح للظنيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك أيضا. أما النوع الأول فينقسم إلى ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات[6] ومن خلال تحليله لهذه الأصناف يورد الأمثلة الأخلاقية والسلوكية عموما ويبيّن أن حكم العقل فيها قائم على مقدمات إما مشهورة وإما مقبولة وإما مظنونة ولكنها ليست يقينية وإنها لا ترتقى إلا إلى حدّ الظنون مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام وإطعام الطعام وصلة الأرحام وملازمة الصدق في الكلام ومراعاة العدل في القضايا والأحكام. وحكمنا بقبح إيذاء الإنسان وقتل الحيوان ووضع البهتان ورضاء الأزواج بفجور النسوان ومقابلة النعمة بالكفر والطغيان"[7].

وسبب الحكم الظني "أنه لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسّه لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل والحسّ ولكن إنما قضى

---

[6]– معيار العلم ص 193

[7]– نفس المرجع ص 193

بها لأسباب عارضة أكّدت في النفس هذه القضايا وأثبتتها وهي خمسة[8] أولا : رقة القلب. وثانيا : ما جبل عليه الإنسان من الحميّة والأنفة. وثالثا : محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش. ورابعا : التأديبات الشرعية لإصلاح الناس. والخامس : الاستقراء للجزئيات الكثيرة فإن الشيء متى وجد مقرونا بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم له على الإطلاق.

إن الغزالي بهذا التحليل يقيم حفرا عميقا في العقل وإذ به يكشف داخله عن مكوّنات مسكوت عنها أو غير معلومة حتى عند العقلاء أصحابها. فالعقل لمّا يفكر لا يفكر، وإنما المكوّنات الكامنة فيه والخفية عليه هي التي تفكّر، وكشفها يزيل كثيرا من الأوهام ومن أبرزها أن العقل الخالص قادر على الحكم القيمي. إن العقل العملي هو الذي يخلّصنا من الأوهام التي تسيطر أثناء تفكيرنا بلا وعي منا ومن الأوهام نذكر الإشكال الذي حيّر المعتزلة وأكثر الفرق في وجه العدل في إيلام البهائم بالذبح، والمجانين بالمرض ذلك أنهم اعتقدوا أن ذلك قبيح عقلا والحال أن رقّة طباعهم هي التي حكمت بهذا الحكم فتوهّم العقل عندهم أنه صاحب الحكم[9]. أو حكمهم بقبح الرضا بفجور المرأة والحال أن أصل هذا الحكم يعود إلى الجبلّة والحميّة والأنفة أو حكمهم بأن إفشاء السلام وإطعام الطعام حسن عقلا والحال أن هذا الحكم يعود إلى محبة التسالم والتصالح والتعاون على المعايش.

8- معيار العلم ص 193

9- نفس المرجع ص 194

إن الحكم بالحسن أو القبح إنما يرجع إذن إلى العادة والتربية والجبلّة أو ما كان موافقا أو غير موافق للأغراض[10] ويمكن أن نرجع هذا الحكم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها أن توافقه أي تلائم غرضه (أي الفاعل) والثاني أن ينافر غرضه والثالث أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنا في حقة، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه. والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه إلا ما فاته لغرضه. والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثا لا فائدة فيه أصلا. وفاعل العبث يسمى عابثا وربما يسمى سفيها. وإن كان موافقا لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا إذ اسم الحسن والقبيح بالموافقة والمخالفة وهما أمران إضافيان مختلفان بالأشخاص ويختلف في حق شخص واحد ويختلف في حال واحد بالأعراض... فبهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كله، عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذوات[11]* وهذه العبارة الأخيرة دالة بوضوح عن تناقضها

10- نفس المرجع ص 194

11- الاقتصاد في الاعتقاد ص 85 - 86

* إن نقد الأساس العقلي للأخلاق (نقد المعتزلة) لا يعني غياب العقل عن المسألة الأخلاقية. والقول بدور العادة والتربية في تأسيس الأخلاق هو تأسيس للعامل الاجتماعي والتربوي والنفسي والتّاريخي وهذا يعني أنه يصعب تصنيف الغزالي في هذه المسألة هل هو من أنصار المدرسة العقلية أو الاجتماعية أو الفردية أو البرغماتية... بل قد تكون عملية التصنيف ذاتها غير شرعية في شأن الفيلسوف لأنها تحرّفه لأن غايتها التصنيف وليس الفهم. إن الفيلسوف صنف جديد ومستقلّ ولأجل هذا عدّ فيلسوفا.

العميق مع أنصار الاتجاه العقلي كفرقة المعتزلة. كما يواصل الغزالي تعميق نظره وإذ به يدرك أن السلوك الأخلاقي يعود في حقيقته إلى الطبع "فكلّ طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه، ولذلك يحكم على الفعل مطلقا بأنه قبيح وقد يقول إنه قبيح في عينه وسببه أنه قبيح في حقه، بمعنى أنه مخالف لغرضه ولكن أغراضه كأنها أغراض كلّ العالم في حقه فيتوهّم أن المخالف لحقّه مخالف في نفسه فيضيف القبح إلى ذات الشيء"[12].

إن إدراك الأسباب الكامنة وراء السلوك الأخلاقي هو الذي كشف عن حقيقة الطباع ودور العادة والمعتقد والمنفعة والغرض وكلّ هذه الأصول لكونها غير مطّلع عليها من طرف من يدّعي استخدام عقله جعلتهم يغترّون بظاهر الأمور فيذهل عن أسرار أخلاق النفوس ويجهلون بأن هذا الميل وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيّلات بحكم إجراء العادات[13]. وهكذا يتضح مرة أخرى أن اهتمام الغزالي بالمسألة الأخلاقية يدخل في جملة اهتمامه بالدراسة النفسية، ودليله أن الغزالي يرجع السلوك الأخلاقي وأصل القيم إلى أصول هي في حقيقتها عناصر النفس ذاتها في سلوكها وتقييمها وأصل هذه العناصر يعود إلى فكرة الطبع المبنية على فكرة العادة. وهكذا فالأخلاق في هذا المستوى تصبح هي العادة ولكن الأخلاق أيضا هي المنفعة أو تحقيق الغرض، والفضائل نفسها قائمة

---

[12]– الاقتصاد في الاعتقاد ص 86 - 87

[13]– الاقتصاد في الاعتقاد ص 90

على هذين الأساسين العادة والمنفعة وبالتالي فهي نسبية نسبية العادة والمنفعة. وبما أن أمر الأخلاق ينتهي إلى هذين الأصلين فإن التحكّم في الأخلاق ممكن بل إن تغييرها ممكن، كيف لا والتغير صفة قائمة عند الحيوان فكيف بالإنسان. غير أن هذا التغيير في حق الإنسان يشترط فعل التربية[14]. وبما أن أمّهات الفضائل هي في حقيقتها أصول الدين،[15] فإن التوافق يصبح قائما بين العقل والشرع "فالمحمود ما يوافق العقل والشرع"[16]. كما "أن الأخلاق الحسنة والسيئة قد فصّلها الشرع"[17]. ثبت لدينا إذن أن للشرع قوة التأسيس كما للعقل العملي وذلك بعد أن تأسّس الشرع والعقل العملي من قبل على العقل النظري، لأنه ثبتت صحة الشرع بالعقل فإذا ثبت ذلك يصبح الانصياع إليه واجبا عقليا وإلا تناقضنا[18]. ولكن هل يعني هذا أن الغزالي الذي رتّب الفضائل هذا الترتيب والذي منح للشرع قوة التأسيس قد سقط في فخاخ التنظير مبتعدا عن أرضية الواقع الإنساني الحيّ والمتحرك؟

إن الطابع العملي لفلسفة الغزالي العملية عموما والأخلاقية خصوصا وإن كان يرنو إلى الفضائل العليا والقيم السامية فإن الانتباه إلى شروط تأسيسها ضرورة لا يمكن إنكارها ولذلك قدّم الغزالي ترتيبا تنازليا للخيرات مبتدئا بالسعادة الأخروية منتهيا إلى الفضائل التوفيقية موضّحا كيف أن الأولى رهينة الثانية والثانية رهينة الثالثة وهكذا إلى

---

[14]– ميزان العمل ص 46

[15]– ميزان العمل ص 71

[16]– ميزان العمل ص 56 – 57

[17]– ميزان العمل ص 54

[18]– راجع الفصل الثالث من الباب الأول

أن يلصقنا بالمعاملات واللذائذ الدنيوية باعتبارها الجناح الموصل إلى السعادة الأخروية، والغزالي في هذا العمل ينسجم مع تصوره الفلسفي العامّ ألا وهو البحث عن الأسس المادية الصلبة لكلّ تأسيس، وبيانه أن "هذه الخيرات خمسة وهي الأخروية والنفسية والبدنية والخارجة والتوفيقية والبعض منها يحتاج إلى البعض"[19] أي إن كل عنصر من هذه العناصر يمثّل سببا أساسيا للعنصر الذي يليه وصولا إلى السعادة الأخروية التي تشترط الفضائل النفسية التي فصّلنا القول فيها، وجملتها فضيلة الحكمة وفضيلة الشجاعة وفضيلة العفة وفضيلة العدالة. والفضائل النفسية تشترط صحة البدن والمتمثلة في تحقيق الفضائل البدنية المنحصرة في أربعة أمور هي : الصحة والقوة والجمال وطول العمر، وتمام هذه الفضائل يكون بسبب آخر هو تحقيق الفضائل المطيفة بالإنسان والمنحصرة في أربعة أمور وهي المال والأهل والعز وكرم العشيرة، ولا يتمّ الانتفاع بشيء من ذلك إلا بالنوع الخامس وهي الفضائل التوفيقية وهي أربعة : هداية الله ورشده وتسديده وتأييده وهذه كلها "جارية مجرى الجناح المبلّغ والآلة المسّهلة للقصود"[20]. وهكذا تكون الأجنحة المبلّغة للفضائل العليا منحصرة في شؤون الدنيا وهي صحة البدن وصحة المعاش وعزه فمن توفرت في حقه هذه الفضائل استطاع تحقيق أمهات الفضائل الموصلة إلى السعادة الأخروية وذلك لأن شؤون الحياة بكل تعقيداتها إما أن تكون ميسّرة لتحقيق الفضائل أو تكون معسّرة تحول دون تحقيقها، فمن عدم المال

19– ميزان العمل ص 71

20– نفس المرجع ونفس الصفحة

مثلا صار مستغرق الأوقات في طلب القوت واللباس والمسكن وضرورات المعيشة فلا يتفرغ لاقتناء العلم الذي هو أشرف الفضائل.[21] وأما الأهل والعز فيهدفان إلى تخفيف الأشغال الضرورية في الدنيا فيتيسّر بسببهم من الأمور الدنيوية ما يطول فيه شغله لو انفرد، كما يهدفان إلى تحقيق الأمن فيدفع الإنسان بهم عن نفسه الضيم "فالدين والسلطان توأمان وقيل الدين أسّ والسلطان حارس وما لا أسّ له فمهدوم وما لا حارس له فضائع"[22]. إن السلطان – ونعني ما به تقوم العلاقات الاجتماعية وما به يتحقق الأمن والعزّ ويضمن الإنسان حسن بقائه ويوفّر شروط رقيّه نحو الفضائل وتحقيق الخيراتِ يستعين بالدين لأنه أساسه المتين. والدين يطلب سندا من السلطان واجتماعهما هو شرط تحقيق كل الفضائل*. غير أن النجاح في سياسة المنزل وسياسة المدينة وإن كان شرطا للنجاح في سياسة النفس وتهذيبها وتحقيق الفضائل العليا فإن الغزالي يطلب شرطا آخر لا يقلّ أهمية ألا وهو تحقيق الفضائل التوفيقية من هداية ورشد وتسديد وتأييد وقد عرّف الغزالي التوفيق بقوله : "إن التوفيق هو الذي لا يستغني عنه الإنسان في كل حال ومعناه موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله

21– ميزان العمل ص 72

22– ميزان العمل ص 72

* لاحظنا هنا الوعي بأهمية العامل السياسي في تحقيق الفضائل فقد تكون الأخلاق عموما انعكاسا للواقع السياسي والاجتماعي عموما وهي التفاتة دالة على الواقعية التي التزم بها الغزالي في تحليله للمشكلة الأخلاقية خصوصا وللمسألة العملية عموما. ولاحظ أيضا حاجة السلطان إلى الدين وحاجة الدين إلى السلطان لإدراك العلاقة بين السياسة والدين .

تعالى وقدره"[23]. أما عن الهداية فهو مبدأ الخيرات وسبب طلب الفضائل وهي ثلاثة منازل الأولى تعريف طريق الخير والشر بعضهما بالعقل وبعضهما على ألسنة الرسل والثانية ما يمدّ به العبد حالا بعد حال بحسب ترقيه في العلوم وزيادته في صالح الأعمال والثالثة هو النور الذي يشرق في عالم الولاية والنبوّة فالهدى يكون ببضاعة العقل الذي به يحصل التكليف وإمكان التعلم أو الهدى المطلق الذي يكون من الله. وأمّا الرشد فهو العناية الإلهية التي تعين الإنسان على توجهه إلى مقاصده فتقوّيه. وأمّا التسديد فهو أن يقوّم إرادته وحركاته نحو الغرض المطلوب. وأما التأييد فهو تقوية أمره بالبصيرة من داخل وتقوية البطش من خارج. ويقرب منه العصمة وهو فيض إلهي يقوى به الإنسان على تحرّي الخير وتجنّب الشر. وشرط تحقيق هذه الأمور هو الفهم الثاقب الصافي والسمع المصغي الواعي والقلب البصير المراعي والمعلّم الناصح والمال الزائد على مقتضى المهمّات لقلة القاصر لا ما يشغل عن الدّين لكثرته والعشيرة والعزّ الذي يصون عن سفه السفهاء ويرفع ظلم الأعداء. فبهذه الأسباب تكمل السعادات[24]. وخلاصتها تحقيق الشروط المادية والشروط النفسية فعند تحقيقهما يحصل التوفيق الإلهي وتحصل السعادة. فالفضيلة ليست إلا نتاجا للعوامل المادية المهيئة للأسباب الصَانعة للعوامل النفسية. والذي يوجه هذا العمل ويقوده نحو غرضه هو الفهم الثاقب وهكذا يكون نجاح العمل رهين العلم وهنا يعود الغزالي إلى أسس فلسفته فيقرن العملي

---

[23]- ميزان العمل ص 74

[24]- ميزان العمل ص 75

بالنظري فالعقل العملي يبقى دوما تحت إرادة العقل النظري وتوجيهه ليكون العقل العملي بيده أداة التحكّم والتوجيه عندما يسوس أمر البدن وبذلك يتحقق العدل، ومتى تحقق العدل تتحقق السعادة "فقد عرفتَ إذن فيما سبق أن العلم والعمل هما وسيلتا السعادة"[25] كما قد عرفتَ بأن هذه الفضائل المحصورة في فن نظري وفي فن عملي يحصل كلّ واحد منهما على وجهين أحدهما بتعلم بشري وتكلّف اختياري يحتاج فيه إلى زمان وتدرّب وممارسة... والثاني يحصل بجود إلهي... وكذا سائر الأنبياء[26] وأن "هذه الأمور لو غوفص بها العاقل الذي لم يؤدّب بقبولها منذ الصبى لكان مجرّد عقله لا يقضي فيها بحسن ولا بقبح ولكن حسنت بتحسين الشرع فأذعن الوهم لقبولها بالتأديب منذ الصبى"[27] إذا كان هذا هو حاصل القول فإن للتربية والتعليم دورا خطيرا في صناعة الفضائل والتحقق منها ووعيا بهذه الخطورة أفرد لها الغزالي بيانا خاصا ومستقلا فما هي حقيقته"؟

---

[25]– ميزان العمل ص 88

[26]– ميزان العمل ص 51

[27]– معيار العلم ص 196



الفصل الثالث

في أهمية التربية والتعليم

إن التعليم عند الغزالي هو أشرف الأعمال· وشرف صناعة ما يكون باعتبار النسبة إلى القوة المبرّزة المظهرة لها كفضل معرفة الحكمة على معرفة اللغات فإن الأولى متعلّقة بالقوة العقلية التي هي أشرف القوى أو يكون بحسب عموم النفع كفضل الزراعة على الصياغة أو يكون بحسب شرف الموضوع المعمول فيه كفضل الصياغة على الدباغة· انطلاقا من هذه الاعتبارات الثلاثة تدرك "العلوم العقلية بالعقل الذي هو أشرف القوى وبه يتوصل إلى جنة المأوى وهو أبلغ نفع وأعمّه، وموضوعه الذي يعمل فيه نفوس البشر وهي أفضل موضوع بل أشرف موجود في هذا العالم· فإفادة العلم من

وجه صناعة ومن وجه عبادة الله تعالى ومن وجه خلافة الله"[1] إن هذه الرتبة التي يحتلّها العلم مقترنة بالرتبة التي يحتلّها العقل إذ "لا دين لمن لا عقل له" كما في الحديث النبوي الذي يورده الغزالي مصاحبا بحديث آخر "لا يعجبكم إسلام امرئ حتى تعرفوا عقله"[2] والعقل في الاصطلاح القرآني حسب الغزالي هو النور ويقابله الظلمات أي الجهل[3] ويمكن تحديده حسب الغزالي انطلاقا من تحليل أقسام الصناعات وهي "إما أصول لا قوام للعالم دونها وهي أربعة الزراعة والحياكة والبناية والسياسة. وإما مهيئة لكلّ واحد منها وخادمة لها كالحدادة للزراعة... وإما متمّمة لكلّ واحدة من ذلك ومزيّنة لها كالطحانة والخبز للزراعة"[4] و"أشرف أصول الصناعات السياسات إذ لا قوام للعالم إلا بها"[5] والسياسة عند الغزالي على أربعة أضرب :

الأول : سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم

الثانية : سياسة الخلفاء والولاة والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا لكن على ظاهرهم لا على باطنهم.

الثالث : سياسة العلماء والحكماء وحكمهم على باطن الخواص فقط.

الرابع : الوعاظ والفقهاء وحكمهم على باطن العامة فقط.

1– ميزان العمل ص 89

2– ميزان العمل ص 90

3– راجع معنى النور كما وقع بيانه في الفصل الثالث : قيمة العقل / النظر

4– ميزان العمل ص 88

5– نفس المصدر ونفس الصفحة

وأشرف هذه السياسات بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس[6*]

إنّ خطوة العلم تتمثل خصوصا في اطلاعه على باطن الخواص ومباشرة صناعته في النفوس، فهو الذي يصنع العقول ويهذّبُ النفوس، وقد سبقَ أن بيّنا أن الأخلاق مكتسبة وأن للتربية وللعادات دورا مهمّا وبما أن الأخلاق خاضعة لعامل التغيير وأن للعلم الدور الحاسم لإنجاز عملية التربية، فإنه بات من الضروري أن نعرف وجهة نظر الغزالي التربويّة وعلاقتها بالعلم فكيف تكون التربية؟

التربية هي التهذيب، والتهذيب هو التغيير وقد مثّل العملية بما يحدث في عالم الحيوان "وتغيير خلق البهائم ممكن إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنّس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من

6– نفس المصدر ونفس الصفحة

* نلاحظ أن الغزالي يجمع في سياسة العلماء والسلاطين والفقهاء سياسة الأنبياء لأن دور الأنبياء لا يمكن تعويضه بسياسة شخص آخر فهم لهم اطلاع على الظاهر والباطن وموجهون للخاصة والعامة بينما كل ضروب السياسة الأخرى لها اطلاع على جهة من الجهات دون الأخرى.

– الأنبياء يدركون عالم الشريعة وعالم الحقيقة لذلك هم موجهون للخاصة والعامة.

– الحكام والولاة يدركون الشريعة لذلك هم موجهون للخاصة والعامة ويحكمون بينهم بحكم الظاهر.

– العلماء يدركون الحقيقة لذلك موجّهون للخاصّة فقط ويحكمون بينهم بحكم الباطن ولكنهم يخضعون لحكم الشريعة فالظاهر وجه من وجوه الباطن.

– الفقهاء يدركون الشريعة لذلك هم موجّهون للعامة ويحكمون بينهم بحكم الظاهر لا فقط على باطنهم.

من الضروري تفصيل الحديث في هذه السياسات فالعلاقة بين المعرفة والسلطة عند الغزالي تحتاج إلى إعادة نظر وتقييم.

الجماح إلى السلاسة، وكلّ ذلك تغيير خلق"[7] فالتربية عند الغزالي لها منحى إيجابي لكونها أداة تحقيق الكمال الممكن[8] وبما أن المقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة تكميل النفس وتزكيتها وتصفيتها لتهذيب أخلاقها"[9] فإن المجاهدة والرياضة هي التربية ذاتها. "وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملا وإنما يكمل بالنشوء والتربية بالغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة وإنما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم".[10] وبحصول التهذيب لا بدّ من توفّر المربي وهو الشيخ، وشرطه أن يكون عالما محسنا رياضة نفسه جاعلا محاسن الأخلاق له سيرة.[11] وفعل المربي يشبه فعل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه[12] إذا ما كان المربّى قد حصلت فيه طباع مذمومة بحكم عادات ألفها ونشأ عليها. أما إذا كانت التربية منذ بداية العهد فإن المربّي يصبح قادرا أكثر من نحت كيان الطفل على الصورة التي يريد لأن "الصبيّ أمانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش ومائل إلى كلّ ما يمال به إليه فإن عُوّد الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة وشاركه في ثوابه أبوه وكل معلّم ومؤدّب وإن عوّد الشرّ وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك

7- ميزان العمل ص 46 راجع إحياء علوم الدين ج 3 ص 55 - 56

8- ميزان العمل ص 46

9- ميزان العمل ص 47

10- ميزان العمل ص 52

11- أيها الولد ص 128 - 129

12- أيها الولد ص 128

وكان الوزر في رقبة القيّم عليه والوالي له"[13]. إن هذا الموقف دليل على الطابع التجريبي الذي سلكه الغزالي في نظريته التربوية والفلسفية بوجه عام وكان قد تفطن إليه قبل نظريات المحدثين بداية مع الفلاسفة الأنجليز كلوك وهيوم في الاتجاه الفلسفي وما ذهب إليه "دوي" و"جيمس" من الفلاسفة الأمريكان[14]، غير أن هذه النزعة التجريبية مؤمنة برفعة المقصد وسمّوه وهو جعل العلم لله "وقد بيّن العلماء هذا المعنى بقولهم تعلّمنا العلم لغير الله فأبى العلم أن يكون إلا لله"[15]. ولا بد أن يتولّى العمل التربوي تحقيق هذا المقصد عبر ترسيخه عمليا وتدريجيا في نفوس الأطفال منذ أول عهدهم ولا يتحقق هذا الهدف بل ولا ينجح العمل التربوي إلا إذا كانت هناك علاقة متينة ومن نوع خاص بين الشيخ ومريده أو بين المعلّم والمتعلّم وتحكم هذه العلاقة طبيعة وظائف المتعلم من جهة وطبيعة وظائف المعلّم من جهة أخرى.

1- وظائف المتعلّم :

~~**للمتعلّم عشر وظائف :**~~

13- إحياء علوم الدين ج 3 ص 72

14- القصد من المقارنة ليس تسجيل الأسبقية التاريخية وإنما ربط النظرية التربوية بمجتمعها وبالأرضية الحضارية التي تعبّر عنها وإن كان هناك اتفاق في الصورة العامة للتوجه فإن جوهر النظرية يختلف لأنه يعبّر عن روح مغايرة وواقعنا اليوم يريد إنشاء نظرية تربوية قادرة على إنشاء الأجيال ولكن لم يقم إلا بتحويل نظريات جاهزة كما يستورد أيّ بضاعة أخرى وهنا تكمن خطورة صناعة الأجيال التي نبّهنا إليها. الغزالي من أنها أشرف السياسات بعد النبوة.

15- ميزان العمل ص 109

الأولى أن يقدّم طهارة النفس عن رديء الأخلاق إذ العلم عبادة القلب وصلاة السرّ وقرب الباطن إلى الله تعالى : "فلو ظهر نور العلم على قلبه لحسنت أخلاقه فإن أقل درجات العلم أن يعرف أن المعاصي سموم مهلكة مبطلة للحياة الأبدية فإن منشأها الصفات الرديئة"[16] فالعلم قرين الفضيلة والجهل قرين الرذيلة[17].

الثانية : أن يقلّل علائقه من الأشغال الدنيوية ويبعد عن الأهل والولد والوطن فإن العلائق صارفة وشاغلة للقلوب لكي لا تتوزغ الفكرة فتقصر عن إدراك الحقائق فالعلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلّك[18] فمن طلب العلم يجب أن يتفرغ له.

الثالثة : أن لا يتكبّر على العلم وأهله وأن لا يتآمر على المعلّم بل يلقي إليه زمام أمره... ويذعن لنصحه إذعان المريض للطبيب[19]*.

16– إحياء علوم الدين ج 1 ص 48 / الميزان ص 96

17– هذا المعنى شبيه بالمعنى الأفلاطوني والسقراطي : العلم = الفضيلة = السعادة والذي كان قد سخر منه نيتشه في كتابه "غسق المعبودين" مسألة سقراط فقرة عــ4ــدد حين قال "أجهد نفسي لأفهم من أيّ حماقة ولدت هذه المعادلة السقراطية العقل = الفضيلة = السعادة،أغرب معادلة ممكنة هذه المعادلة التي جمعت ضدها كل غرائز الإغريقيين القدامى" Crépuscule des Idoles, trad. J.C. Hemery Paris 1974

لو أردنا من الغزالي أن يجيب عن موقف نيتشة القائل بحماقة هذه العلاقة لقال بأنه يجهل معنى العلم الحقيقي من جهة وحقيقة الإنسان من جهة أخرى. من الضروري أيضا تربية الطفل داخل الأسرة والمجتمع على أن طلب التعلّم عبادة بها تتحقق إنسانية الإنسان وبالتالي فالتعلّم يشترط الإرادة والرغبة ولا يكون أبدا خاضعا للضرورة.

18– ميزان العمل ص 96

19– راجع في هذه النقطة الباب الثاني فلسفة العمل : الفصل الأول – عنصر الحياة النفسية والتحليل النفسي راجع الإحياء ص 51 ج 1.

الرابعة : أن الخائض في العلوم النظرية لا ينبغي أن يصغي أولا إلى الاختلاف الواقع بين الفرق فليتقن الأصول ثم ليخض بعد ذلك في تعريف الشبه وتعقبها[20]٠

الخامسة : أن لا يدع طالب العلم فنّا من العلوم المحمودة ولا نوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرا يطّلع به على مقصده وغايته ثم يطلب التبحّر فيه إن واتته الأسباب فإن الناس أعداء ما جهلوا٠**

السادسة : أن لا يخوض في فنون العلم دفعة بل يراعي الترتيب ... فإن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريق إلى البعض٠*** علم المعاملة والمكاشفة، فغاية المعاملة المكاشفة وغاية المكاشفة معرفة الله تعالى[21]٠

السابعة : إن العمر إذا لم يتسع لجميع العلوم فينبغي أن يأخذ من كلّ شيء أحسنه وهو العلم المحقق للسعادة٠

الثامنة : أن يعرف معنى كون بعض العلوم أشرف من بعض وذلك بالنظر في ثمرته وبوثاقة دلالته٠

---

* – لا يمكن للمتعلّم إلقاء زمام أمره إلى المعلّم إلاّ إذا شعر بالطمأنينة والثقة ولذلك فدور المعلّم هنا خطير جدا حتّى يكسب المعلّم ثقة المتعلّم٠

20– الإحياء ص 51 / الميزان ص 99

**– لا يمكن للمتعلّم إظهار رغبته في تعلّم علم من العلوم أرقى من الفنون إذا لم يدرك غاية كلّ واحد منها٠ ولذلك من المفيد جدا أن يحسن المعلّم ترغيب المتعلّمين من خلال إبراز القصد الحقيقي من العلم الذي يمثّله٠

***– لاحظ هنا أن هناك انتظاما بين المواد التي نعطيها للمتعلّمين، كما يوجد انتظام داخل المادة الواحد حسب درجة الرقي٠ إن هذا الانتظام الأفقي (بين المواد والعمودي(داخل كلّ مادّة) شرط صحّة أيّ برنامج تربوي أو تعليمي يقدّم للمتعلّمين٠

21– الإحياء ص 52 / الميزان ص 99

التاسعة : أن نعرف أنواع العلوم بقول جملي، علم يتعلق باللفظ وهو علم اللغات ولواحقها كالإعراب والنحو والتصريف وعلم العروض والقوافي. علم يتعلق بالمعنى من حيث يدلّ باللفظ عليه كعلم الجدل والمناظرة والبرهان والخطابة. علم يتعلق بالمعنى وهو ضربان ضرب علمي مجرد وهو معرفة الله والملائكة والأنبياء وملكوت السماوات والأرض...[22] وضرب عملي وهي العلوم الفقهية والسنن النبوية ومعرفة سياسة النفس مع الأخلاق وكيفية المعيشة مع المعاملـــة[23] أي إن العلوم تنقسم إلى قشور ولباب أو أصداف وجواهـــر[24].

العاشرة : أن يكون قصده في كل ما يتعلّمه في الحال كمال نفسه وفضيلتها وليس الرئاسة والمال.

إن هذه الوظائف الخاصة بالمتعلّم من حيث موضوعها وغايتها يلخصها حديث نبوي ذكره الغزالي في كتابه أيها الولد وهو : "اعمل لدنياك بقدر مقامك فيها واعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها واعمل لله بقدر حاجتك إليه واعمل للنار بقدر صبرك عليها"[25]. وفي هذا المعنى اقترن العلم بالعمل واقترن الإثنان بالإخلاص أي توجيه النية إلى الله "فالعلم بلا عمل جنون والعمل بغير علم لا يكون"[26]. وبهذه الصورة تنطبق فلسفة الغزالي التربوية مع فلسفته النظرية والعملية بل إن نظريته في

22- راجع قيمة العقل / النظر

23- راجع قيمة العقل/ العمل

24- راجع جواهر القرآن

25- أيها الولد ص 121

26- أيها الولد ص 108

التربية ليست إلا رسما للسلوك والشروط الواجب توفيرها حتى نحقق معاني الفلسفة النظرية والعملية لأن عملية التربية في بعد من أبعادها هي قيادة النفس وتوجيهها نحو الفضائل والإخلاص في القيادة والإخلاص في التوجّه لأن الغاية هي تحصيل السعادة. وإذا كانت وظائف المتعلم عشرة يعرج بواسطتها من الرذائل أو السذاجة والفطرة إلى عالم الملكوت لتحقيق السعادة* فإن هذه الوظائف تطلب وظائف أخرى خاصة بالمعلّم لأن العملية التربوية كما بينّا في البداية ليست إلا نتاج العلاقة الحميمة القائمة بين المعلّم والمتعلّم والشيخ والمريد فما هي وظائف المعلّم؟.

2- وظائف المعلّم :

للمعلم ثمان وظائف :

أولا : الشفقة على المتعلّمين وأن يجريهم مجرى بنيه فحقّ المعلّم أعظم من حقّ الوالدين لأن المعلّم هو المفيد للحياة الأخروية الدائمة أعني معلّم علوم الآخرة أو علوم الدنيا على قصد الآخرة[27] ** .

---

* إن الإيمان بواقعية الأخلاق جعل العمل التربوي ممكنا وفعّالا لأنه يقصد تهذيب الأخلاق وهذا المنحى هو الذي يجعل كلّ فلسفة الغزالي رغم علوّها في عالم الأنوار مشدودة إلى عالم الأرض وموجهة إليه.

[27]- الإحياء ص 56 ج 1

** نلاحظ أن علوم الدنيا غائية فالقصد منها الآخرة وبهذه الإشارة لا يمكن أن ندّعي حياد العلم أمام القيم فقد ثبت أن العلم يصنع قيما ولأن هذه القيم لم تكن في الحسبان أصبح العالم اليوم يعاني مشاكل قيميّة خطيرة ومتعددة، راجع كتاب "الهندسة الوراثية والأخلاق" تأليف : ناهدة البقصمي (سلسلة عالم المعرفة عـــ 174ـــدد) وكتاب "البيولوجيا ومصير الإنسان" تأليف د. سعيد محمد الحفار (سلسلة عالم المعرفة عـــ 83ـــدد)

ثانيا : الاقتداء بصاحب الشرع فلا يطلب على إفادة العلم أجرا فليس العلم أداة للمال لأن العلم هو الغاية وهو المخدوم والمال هو الخادم لأنه الأداة.*

ثالثا : ضرورة نصح المتعلّم وزجره عن الرذائل ويعينه على طلب العلم حسب طاقته** مع تنبيهه بغاية العلم وأنه لطلب السعادة الأخروية. ولكن يمكن أن نجعل التعلّم من أجل الرئاسة كأداة ترغيب في التعلّم وتعزيز له حتى إذا ما ترسّخ سلوك التعلّم يدرك الغاية الحقيقية فيقوّم منهجه. وفي هذه الوظيفة يثير الغزالي فائدة تربوية وسلوكية انتبه إليها علماء النفس المحدثون وهي دور التعزيز في العمل التربوي أو ما يسمى بقوة التدعيم[28] ***.

إن جعل علوم الدنيا موجّهة إلى الآخرة يعصم علوم الدنيا من السلبية ويجعلها أداة إيجابية فحسب. فليس العلم إلاّ نتاج مؤسساته، ودور التربية عند الغزالي هو غراسة هذه المؤسسات المؤمنة بهذه القيم لتنتج علما يوافق قيمها ولا يحاربها.

* هنا يبرز دور الدولة أو مؤسسات المجتمع في الاضطلاع بدور التعليم حتّى لا تنحرف المهمّة التربويّة عن غايتها، وبالتالي فإنّ كلّ خوصصة للتعليم تحوّله إلى أداة تجارية تتناقض جوهريا مع غايته.

**- لا يمكن توحيد طرائق التربية والتعليم لأنّ استعدادات المتعلمين متفاوتة ولذلك لا بدّ أن تكون مهمة التعليم مناسبة لطاقاتهم وواعية بالفروق الحاصلة عندهم إنها تربية فارقية.

28- راجع العلاج النفسي الحديث د. عبد الستار إبراهيم ص 177/91.

*** نلاحظ هنا ضرورة إعطاء المعنى لفعل التعلّم وجعل المتعلّم مدركا له وإلاّ فإن الفتور يدبّ إلى روح المتعلّم ويفقد الرغبة في المواصلة، ولذلك لا بدّ من توفّر هذا القصد في كل ممارسة تربوية أو تعليميّة وفي كل الموادّ والبرامج التي تقدم إليه.

رابعا أنه ينبغي أن ينهى عمّا يجب النهي عنه بالتعويض لا بالتصريح لأن التصريح يغري بالمنهي عنه[29].

خامسا: إن المتكلّف ببعض العلوم لا ينبغي له أن يقبّح في نفس المتعلم الذي ليس بين يديه كما جرت عادة معلمي اللغة من تقبيح الفقه عند المتعلمين أو عادة الفقهاء وتقبيحهم للعلوم العقلية والزجر عنها[30].

سادسا: التعليم على قدر العقول مع اتباع اسلوب اللين واتباع استعداد المتعلمين[31].

سابعا: إن المتعلم القاصر ينبغي أن يذكر له ما يحتمله فهمه ولا يذكر له أن وراء ما ذكرت لك تحقيقا وتدقيقا أدخره عنك فإن ذلك يفتر رأيه في تلقف ما ألقي إليه... فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده

---

[29]– إشارة مهمة لمعنى العقاب راجع "تكنولوجيا السلوك الإنساني" لسكينر الفصل الرابع والفصل الخامس. إن السلوك السيئ لدى المتعلّم ليس ناتجا عن نية سيئة بالضرورة وإنما هو نتاج دوافع نفسية من الضروري التعرّف عليها ولذلك يرى الغزالي ضرورة مواجهته بالتعويض لا بالتصريح.

[30]– أهمية التخصص مع احترام كل اختصاص فالعلوم حلقات موصولة

[31]– هذه الوظيفة توضح لنا معنى "إلجام العوام عن علم الكلام" وتفسّر لنا لماذا توجد كتب تسمى بالمضنون به على غير أهله. وفي هذا المعنى ينسجم الغزالي مع أقواله فممارسته دالة على صدق أقواله لأنه نفذها على نفسه سواء في ممارسته لفعل التعليم أو لفعل الكتابة والتصنيف ومراعاة درجات العقول ومستويات الفهم والتحمل. إن هذه الوظيفة "تؤكد أيضا ما ذهب إليه الغزالي في الوظيفة الثالثة من ضرورة تعليم المتعلمين على قدر عقولهم واستعدادهم (تربية فارقية) ولهذه التربية خطورة كبرى سواء في أخذ العلوم والارتقاء في درجاته أو في مواجهة انحراف المتعلمين وتربيتهم إذ لا يوجد أسلوب واحد في التعليم والعقاب والإصلاح السلوكي وناجع لكلّ المتعلمين.

وبهذا الاختيار قيل نعوذ بالله من نصف متكلم ونصف طبيب فذلك يفسد الدين وهذا يفسد الحياة[32].

ثامنا : أن يكون العالم عاملا بعلمه فلا يكذّب قولُه فعلَه لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل يدرك بالأبصار وأرباب الأبصار أكثر[33].

إن وظائف المعلم تتفق على جملة من الشروط العلمية والنفسية التي تؤهله للقيام بمهمة التعليم فدور المعلم تهذيب الأخلاق ونشر العلم واليقين أي إن العملية التربوية عملية أخلاقية وعملية تعليمية وذلك لأن غاية التعليم الأخلاق وغاية الأخلاق تحقيق السعادة إن كل الشروط التي يضعها الغزالي سواء للمعلّم أو للمتعلَم ترمي إلى إدراك الأمور على قدر الطاقة وتهذيب الأخلاق على قدر الاستطاعة لأن من الأخلاق ما يصعب تغييره لأن للجبلة وللاستعداد الأول دورا مهمّا في نحت الكيان ولذلك يجب أن ينتبه المعلّم إلى طبيعة الشخص هل هو مقدم على العلاج بيسر أم هو ممّن طبع الله على قلبه فيعسر إصلاحه "واعلم أن الجاهلين : المرضى قلوبهم، والعلماء الأطباء. والعالم الناقص لا يحسن المعالجة والعالم الكامل لا يعالج كل مريض بل يعالج من يرجو فيه قبول المعالجة والصلاح، فإذا كانت العلّة مزمنة أو عقيما لا تقبل العلاج فحذاقة الطبيب فيه أن يقول : هذا لا يقبل العلاج

32– ميزان العمل ص 113 – الأحياء ص 58

33– الإحياء ص 58 ج 1

في هذا المعنى نذكر أهمية الحال والسلوك في زرع المعنى وإيصاله إلى المتعلم، راجع العلاج النفسي الحديث الباب الثاني، المعلّم أو المربّي لا يكون إلاّ قدوة، أي إنه مؤثّر بسلوكه أكثر من قوله ونصحه.

فلا تشغل فيه بمداواته لأن فيه تضييع العمر"[34] إن للتربية أهمية قصوى في بناء السلوك وفي بناء الأخلاق وفي تغييرها، وبالتالي فهي أخطر السياسات. إن هذه النتيجة التي توصل إليها الغزالي تثير إشكالا مهمّا خاصا بطبيعة النظريات التربوية عند المسلمين بما هي نظريات يمتزج فيها النفسي بالتربوي وبالأخلاقي وبالتعليمي امتزاجا لا يمكن تفصيله وتبويبه إلا منهجيا أمّا من حيث الممارسة ورسم الأهداف والغايات فإن اللّحمة شديدة بينها بل نكاد نقول إنها بكل تعقيداتها وتفصيلاتها ليست في حقيقتها إلا شيئا واحدا معناه قائم على حقيقة النفس وسلوكها نحو السعادة.

كما أن هذه النظرية التربوية تعكس الرؤية الفلسفية بل هي استعمال كلّي لها، أي أن الحديث عن التربية والتعليم لا يمكن أن يكون خارج رؤية واضحة للوجود ككل وإذا اضطرب عصر في أساليبه التربوية فذلك يعود إلى غياب تلك الرؤية الموحّدة للعالم ويعكس حالة من الفوضى الاجتماعية والفكرية والسياسية. فلماذا التربية إن لم تكن

---

[34]– أيها الولد ص 137.

من الجدير بالذكر أن موقف الغزالي من المتعلّم والمعلّم موقف متقدم جدا عن عصره ناهيك وأن العصر الحديث قد عبّر عن معاني مماثلة يدّعي الغرب اليوم امتلاكها كثورة تربوية جديدة ضد الأساليب التقليدية فإن صحّت ثورتهم فلا بد أنها موجّهة إلى مجتمعهم ولكن هل هي ثورة مطلقا حتى بالنسبة إلى النظريات التربوية عند المسلمين كالتي نادى بها الغزالي وابن خلدون. إن المسألة في نظري ليست إلا مسألة سوء فهم أو قصور فهم لنظريات الفكر الإسلامي القديم وهذا القصور له أسباب ساكنة في العقل الحاضر وعلاقته بالعقل المغاير وموقفه من نفسه. إن العقل الحاضر يعيش حالة مرَضية شبيهة بتلك التي يعيشها بعض المرضى النفسيين وهو مرض تغييب الذات أو عدم الشعور بها، أو الشعور الناقص بها. بينما فلسفة الغزالي في جوهرها وعمقها قائمة على تأكيد الذات والوعي بها.

لتحقيق أهدافنا التي ضبطناها في فلسفتنا النظرية والعملية وبما أن العقل / العلم عند الغزالي يرمي إلى السعادة فالتربية هي السلوك المؤدي إليها وإذا كان العقل / العلم يرمي إلى المصلحة والسيطرة أو الغزو فإن التربية هي السلوك المؤدي إليها مثلما هو شأن النظريات التربوية التي نشأت مع بداية العصر الحديث إثر اكتشاف الكوجيتو الديكارتي بما هو ذات غازية للكون تحلم بالسيطرة والنفوذ بواسطة الآلة.

إن نموذج الغزالي التربوي نموذج يتفق من حيث الغاية والهدف مع من سبقهُ من الفلاسفة كابن سينا والفارابي وأحمد ابن مسكويه بل إن إخوان الصفاء قد وضعوا في رسائلهم خططا تربوية تعكس رؤيتهم الفلسفية والسياسية ولم يكن الغزالي ليشذ عن الأقدمين الذين يمكن أن نربطهم بأرسطو وأفلاطون. وكأن فلسفة العصور الماضية متفقة على معنى واحد وهو تحصيل السعادة رغم الاختلاف في المعنى والوسائل وذلك لوثاقة الرباط الذي صنعوه بين العقل النظري والعقل العملي أي بين العلم والأخلاق والسياسة. والغزالي كما سبق بيانه في الفصول السابقة بنى فلسفته العملية على أساس العلم الذي انتهى إليه العقل النظري وجعل للوجود غاية هي تحقيق كما له أي تحصيل سعادته فما من موجود إلا وله كمال يسعى إليه وغاية الكمال تهذيب النفس وتحصيل الخير وتمام الكمال معرفة الله. يقول الغزالي : "اعلم أن سعادة كلّ شيء ولذته وراحته ولذة كلّ شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كلّ شيء ما خلق له..."[35] وبما أن أشرف ما

[35]– كيمياء السعادة ص 30

في الإنسان نفسه وكمال أخلاقها أن تعمل بعلمها لأن بالعلم والعمل تحصل السعادة. ولأنها غاية كل سلوك نظري وعملي، خصّص لها الغزالي في مصنّفه ميزان العمل فصولا عديدة في بداية كتابه وفي ثنايا أبوابه بل إن القول في السعادة بقي هو المحرّك الخفي الذي صنع فكرة الكتاب وذلك لأن هذا القول هو المحرّك الخفي لكلّ فلسفته.

الباب الثالث
القول في السعادة

الفصل الأول : في معنى السعادة

افتتح الغزالي كتابه "ميزان العمل" بحديث عن السعادة أفرد له فصولا مستقلة أما الفصل الأول ففيه "بيان أن الفتور عن طلب السعادة حماقة" وأما الفصل الثاني ففيه بيان أن الفتور عن طلب الإيمان به (اليوم الآخر) حماقة أيضا وأما الفصل الثالث ففيه بيان أن طريق السعادة العلم والعمل.

إن هذه الفصول الثلاثة استهل بها الغزالي كتابه كمقدمة لحديثه عن النفس وقواها وأخلاقها لينتهي في فصل سادس إلى بيان نسبة

العمل من العلم وإنتاجه السعادة التي اتفق عليها المحققون من الصوفية بأجمعهم وساعدهم من النظار سواهم. وفي هذه الفصول علم بأن السعادة وإن كانت مطلب كل العقلاء فإنها ليست جاهزة في النفوس أو خارجها وإنما هي نتاج جدل قائم بين العلم والعمل أي أن السعادة منتوج له أدوات إنتاج وشروط إنتاج أي إن العلم والعمل عندما يطلبان السعادة فهما لا يطلبان شيئا خارجا أو غريبا عنهما وإنما هما يطلبان أو يسعيان من أجل إنتاجها فكأن حياة العقلاء التي يتحد فيها العلم مع العمل هي المخبر الذي تنتج فيه السعادة وليست هذه الحياة في جوهرها إلا حياة النفس الإنسانية في سفرها داخل الجسد ثم بعده.

إن الحديث عن السعادة ليس حديثا عن كماليات أو ضروريات كما نتحدث نحن الآن في هذا العصر وليس حديثا عن ما يسميه البعض حبّ البقاء أو حسن البقاء وليس حديثا عن المنفعة أو اللذة. إن السعادة في الأخير ليست إلا إنتاج العقل والعمل أي هي بالتالي حياة العقل والعمل.

وليس الحديث في السعادة حكرا على فلسفة الغزالي وإن كان قد أولاها عناية كبيرة سواء من حيث تحديدها نظريا أو خصوصا من حيث بيان شروط تحقيقها عمليا الشيء الذي دفعه إلى ممارسة بحوث معمقة في فقه النفس وكشف أدوارها وبيان كيفية تهذيبها وتطويعها وجعلها قادرة على إنتاج السعادة وتحقيقها وإن الأصل في الإنتاج التكلّف والإرادة فإنها في الأخير تطبع القلب بطابعها فتنتقش الأخلاق في نفس صاحبها وكأنها هو وكأنه هي "فكل من زرع حصد ومن

مشى وصل ومن طلب وجد"[1]. إذا كان الغزالي في حديثه عن النفس ليس صاحب بدعة أتى فيها بما لم يأت به الأوائل وإن كان مجددا فيها أحسن تجديد فهذا يعني أن السعادة قضية صاحبت التفكير الفلسفي، وقبل الغزالي كان هناك اليونان والإسكندرانيون والفلاسفة المسلمون الأوائل وأصحاب الفرق إلى جانب الأديان ذاتها، غير أن هذا المصطلح عرف مواقف متباينة تباين القراءات والمواقف من الفلسفة الإسلامية ذاتها. ومن أبرز المراجع الفلسفية التي يمكن العودة إليها المرجع الأرسطي الخاص بالأخلاق وهو رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس وفيه خصّص أرسطو في كتابه الأول منها نظرية الخير والسعادة وتحته أدرج أحد عشر بابا عرّف فيها بالسعادة وشروطها وأصولها وعللها وعلاقاتها بالعقل وبالعلم والعمل أي علاقتها بالنفس عموما.

1- **الموقف الأرسطي :**

يعرّف أرسطو السعادة بأنها "فاعلية ما للنفس مسيّرة بالفضيلة الكاملة" إن هذه الفاعلية الخاصة بالنفس حوّلت البحث عند أرسطو إلى الحديث في الفضيلة التي سيبحث عن تعريفها ليدرك حقيقتها وشروطها. يحاول أرسطو الكشف عن حقيقة السعادة فيقدّم لنا عدة احتمالات تقوم على أصل واحد وهو المعرفة. فـ"ما دامت كلّ معرفة وكلّ تصميم يعزمه عقلنا يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما، فلنوضح ما هو الخير الذي على رأينا تبحث عنه السياسة وبالنتيجة الخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا وأن اللفظ

---

[1]– كيمياء السعادة ص 28 دار المعارف للطباعة والنشر سوسة / تونس نوفمبر 1988

الذي يدلّ عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا. فالعامي كالناس المستنيرين يسمّي هذا الخير الأعلى السعادة. وفي رأيهم العام أن طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الإنسان سعيدا"[2]. وهكذا يصبح لدينا تعريف سائد عن السعادة بما هي طيب العيشة وحسن الفعل وواضح من هذا أن التعريف له علاقة بالحياة المادية للإنسان العادي ولكن ما هي طبيعة السعادة ذاتها؟ يجيب أرسطو بعيدا جدا عن فهم الحكماء إن السعادة قد تكون مربوطة باللذة والثروة والتشريف لكن هذا الرأي قد يحدث فيه تغيرات في الفكرة حسب الوضع الذي يعيش عليه، فالمريض يرى السعادة في الصحة والفقير في الثروة والجاهل في علم الآخرين وليس خطأ أن يلقى الناس السعادة بما يليق مع حقيقة الفلسفة وحسب طبيعة عيشه "فالطبائع العامية ترى السعادة في اللذة"[3]، وبالتالي فهي تقبل بكليتها على ضروب الاستمتاع المادي. كما يميّز أرسطو بين ثلاثة صنوف من العيشة أولها عيشة البهائم وعيشة السياسة وأخيرا العيشة التأملية والعقلية، فكل واحد يضع سعادته حسب ما تقتضيه عيشته ولكن أرسطو يوسّع النظر في العيشة التأملية والعقلية حسب تحديد الغاية الحقّة للحياة الإنسانية التي يحبّها الإنسان لذاتها على الإطلاق ولذلك يقوى على تحمّل ضروب القسر والجهاد ومن هنا يمكن

---

[2]– علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ك 1 ب 2 ف 1 + 2

لاحظ أن هذا التحديد العامي للسعادة هو نفس تحديدنا الآن في عصرنا هذا وهو دليل على وقوفنا على عتبة مناقضة أي في الطرف المقابل للقدامى وللأرسطية خصوصا فموقفها روحاني وموقفنا مادي صرف لا نختلف فيه عن باقي السوائم إلا بوعينا أننا نشبه السوائم في غايات حياتنا وجوهرها.

[3]– علم الأخلاق ك 1 ب 2 ف 10

تحديد المعنى العامّ للسعادة بأنها الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان والتي لا تفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيّرة بالفضيلة. إن الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه"[4].

"فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان"[5].

إذا كان هذا هو حدّ السعادة فإن أرسطو يعرّفها من جهة ثانية مستعملا لفظ الخير بل هو في عديد المواقع نراه وكأنه لا يميّز بين اللفظين غير أنه في هذا الموقع يظهر نوعا من الوضوح في قوله : "لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هي بلا معارضة أكبر الخيرات، الخير الأعلى يمكن أن يُرغب مع ذلك في معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء"[6] ويجيب أرسطو بعد ذلك "بأن آكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام إنما هو العلم بما هو العمل الخاص للإنسان"[7] ويحدّد أرسطو هذا العمل الخاص بقوله : "يمكننا أن نسلّم بأن العمل الخاصّ للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل"[8].

إن هذا التحديد الذي يزداد وضوحا شيئا فشيئا مع أرسطو ينسب السعادة إلى النفس وليس إلى الخيرات الخارجية وخيرات البدن.

4- علم الأخلاق ك 1 ب 4 ف 4

5- علم الأخلاق ك 1 ب 4 ف 8

6- علم الأخلاق ك 1 ب 4 ف 9

7- علم الأخلاق ك 1 ب 4 ف 10

8- علم الأخلاق ك 1 ب 4 ف 14

ولكن أرسطو بعد ذلك يقحم الخيرات الخارجية في حدّ السعادة يقول:
"ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الإنسان الخير إذا كان مجردا عن كل شيء ففي طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسي آلات لا غنى عنها. وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء، شرف المولد وعائلة سعيدة والجمال فإنه لا يمكن أن يقال على الإنسان إنه سعيد متى كان من الخلقة على تشوّه كريه أو كان رديء المولد أو كان فريدا وغير ذي ولد وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على إنسان إنه سعيد إذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الأخلاق أو إذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضـــلاء"[9]. إن هذه الإضافات الدالة على ضرورة الخيرات الخارجية وخيرات البدن إلى جانب خيرات النفس تدلّ على معنى السعادة الظاهر والعام ولكن بالنسبة إلى الفضيلة فالأمر على خلاف ذلك وهنا موقع الالتباس بين السعادة والفضيلة ويعلّق لطفي السيد المترجم بأن سقراط مثال جيد في هذا الباب فإنه بدون خير من الخيرات الخارجية كان في الواقع أسعد الناس وأفضلهم في آن واحد.

إذا كانت السعادة تحتلّ هذه المكانة وهذه الخطورة في حياة الإنسان فإنها ولا شك لا تكون إلاّ هبة إلهية "والواقع أنه إذا كان في الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس أمكن الاعتقاد جزما بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لدنهم وأن الإنسان ليرحب بهذه العقيدة لأنه لا شيء

9- علم الأخلاق ك 1 ب 6 ف 14 + 15

عنده أرفع من ذلك"[10] غير أن هذا لا ينفي اكتسابها بالتعلّم والدراسة وبالعناية الملائمة وبالتالي فلا يصحّ أن يقال للطفل أنه سعيد لأن السعادة تفرض شرطين : شرط الفضيلة التامّة وشرط الحياة التي كملت تماما. غير أن هذين الشرطين يثيران بعض المسائل والتساؤلات هل يقال عن رجل إنه سعيد ما دام حيا، أم ينبغي الانتظار فلا يكون الإنسان سعيدا إلا بعد أن يموت ؟

يجيب أرسطو عن هذه الأسئلة بأنه "إذ كنا لا نستطيع أن نسلّم بأن الإنسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت... وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمّي إنسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر فإن هذا الرأي الضيق إلى هذا الحدّ لا يلبث أن يكون أيضا مادة للخلاف"[11].

إن هذا الخلاف يشتدّ إذا ما تساءلنا عن إمكانية حصول السعادة أو الشقاء بعد الموت في أشخاص ذريته حيث يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا.

وللخروج من هذا الخلاف المترتب عن شرطي السعادة يقر أرسطو بـ "أن الرجل الشريف الذي لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بائسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة وعلى رأينا أن الإنسان الفاضل حقا، الإنسان الحكيم حقا يعرف أن يطيق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته"[12] ورغم

---

[10]– علم الأخلاق ك 1 ب 7 ف 2

[11]– علم الأخلاق ك 1 ب 7 ف 14

[12]– علم الأخلاق ك 1 ب 8 ف 8

هذا الحل الآخر فإن أرسطو لا يخفي ارتيابه في شأن سعادة الميت أو شقائه وإن كان يعترف بإمكان ذلك وإن كانت قليلة الحدة.

من خلال هذا العرض السريع لمفهوم السعادة عند أرسطو الذي يمكن تلخيصه في قوله "إن السعادة على حسب تعريفنا هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة"[13] يمكن تحديد وضعها التام كما يلي: إن السعادة هي من فاعليات النفس حسب إملاء الفضيلة وتطلب شرطين شرط الفضيلة التامة وشرط كمال الحياة وهي هبة إلهية كما يمكن أن تكون مكتسبة بالتعلّم وبالعناية لأن للسعادة علاقة مع العلم الذي هو العمل الخاص للإنسان استنادا على العقل كما أن هذه السعادة لا تكون تامة إلا إذا كان الإنسان في حياته كلّها سعيدا سعادة تامة وهذا يثير إمكانية وجود سعادة بعد الموت وهو أمر لا يخفي أرسطو تردده فيه.

إن هذا الوضع الأرسطي للسعادة حسب الأخلاق النيقوماخية يؤسس السعادة ولكنه لا يستطيع أن يجعل لها أساسا صلبا لأنه تأسيس مصحوب بالتردد في مسائل فرضت وجودها عليه كتمام السعادة بتمام الحياة وتواصلها بعدها كما هو تأسيس مصحوب بشرط بقي أرسطو ذاته غير متأكد من صحته ولكن إن ثبت صحته فإنه بذلك يعتبر أفضل عقيدة يجب الترحيب بها ونعني بهذا الشرط جعل الله هو الواهب الحقيقي للسعادة وليس التعلم دون أن ننكر ما للتعلم من أهمية ولكن الهبة الإلهية أولى وأتم وأكمل. ولذلك يرحّب بها أرسطو إذا كانت موجودة. وبهذا المعنى وأمام هذا الوضع الخاص بالسعادة عند أرسطو نفهم لماذا تزخر الكتابات الأخلاقية ببحوث خاصة حول السعادة ولقد

---

[13]- علم الأخلاق ك 1 ب 11 ف 1

تأثر الفلاسفة المسلمون بهذا الأصل الأرسطي وذلك لأن مفاهيمه وتحديداته تركت آثارا واضحة المعالم في كتاباتهم التي لم تبق على النفس الأرسطي وإنما مزجته بأصول أخرى لا تقل أهمية كالرواقية والأفلاطونية ولكن بقيت الأرسطية رافدا أولا غذّى كل محاولة لتأسيس الأخلاق، وإذا علمنا أن أرسطو يستبعد التأسيس الميتافيزيقي للأخلاق الذي يظهر خصوصا في نقده للمثل الأفلاطونية نفهم لماذا مزج الفلاسفة الإسلاميون الأرسطية بغيرها وخصوصا الأفلاطونية التي بقيت محافظة على نفس ميتافيزيقي ديني ذلك أن سقراط مؤمن بخلود الروح وأن القاضي الذي يتلقاه فيما وراء هذه الحياة يحاسب روحه على الفور وليس ثمة خافية تخفى عليه من الخطايا··· فليس الإنسان في هذه الحياة إلا أن يتقي من الانتقام الأخروي ما هو قادر على اتقائه، وإذا عرف كيف يعيش فإنه لن يخسر عند الناس شيئا بل يربح عند الآلهة كل شيء لأنهم شديدو الرعاية للفضيلة التي هم مصدرها وهم المكافئون عليها"[14] ويمكن أن ننتهي إلى القول بأنه "لا يعنينا من هذا النقد ومن ذلك العرض إلا أن نثبت إمكان قيام أخلاق على غير النسق الذي أختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وإمكان العمل"[15].

ولأن تأسيس الأخلاق في الفكر الإسلامي جابهته هذه الصعوبات فإنه تأسس أولا على أصوله الثقافية الإسلامية مستفيدا من

---

[14]– مقدمة المترجم لكتاب علم الأخلاق ص 59

[15]– الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص 22 د· أحمد محمود صبحي دار المعارف طبعة ثانية 1983

الأصول الوافدة من الفلسفة اليونانية وغيرها وما كتاب "ميزان العمل" للغزالي إلا أحد هذه المصنفات التي تسجّل بوضوح مدى استقلالية التأسيس عند المسلمين الذي لا يتعارض مع الاستفادة من اليونان ومن غيرهم ولا نرى في هذا الصدد ما ذهب إليه البارون كارادوقو من أننا "نلقى في الأدب العربي عنعنات كبيرة في الأخلاق ليست سوى عنعنات يونانية ومن الطبيعي أن استطال تعليم الأخلاق عند العرب صادرا عن المدارس المشائية والأفلاطونية الجديدة"[16] وبالرغم من أن هذا الباحث يعطي الأولوية للأصول غير الإسلامية فإنه عند دراسته للغزالي لا يخفي إعجابه الذي يلطّفه قليلا بإرجاع بعض ما عند الغزالي إلى أصول يونانية أيضا يقول : "إن علم الأخلاق عند الغزالي هو علم نفسي خلقي على الخصوص ومن الجلي أنه مدين لعلم الأخلاق لدى اليونان قليلا ولا يكاد يكون أقلّ من هذا على الراجع اقتباسه شكلا للتعليم الخلقي المتداول لدى النصارى في ذلك الحين وإنما ليس لدينا من المراجع ما يكشف لنا هذه المنابع"[17] ولست أدري كيف يسمح هذا الباحث لنفسه إصدار أحكام مثل هذه دون أن تكون لديه الإثباتات كما يعترف هو بذلك، ولكن ربما نفسر ذلك بالقلق النفسي الذي يعيشه المستشرق عند بحثه لمفكري الإسلام فهو لا يستطيع إخفاء إعجابه ولكنه سرعان ما يخفيه ببعض الأحكام الخالية من الصدق والأمانة العلمية لأنهم يتحدثون دون علم ولا هدى. إن هذا الإمام أي الغزالي

16– الغزالي : البارون كارادوفو ص 121 نقله إلى العربية عادل زُعيتر دار إحياء الكتب العربية 1959

17– نفس المرجع ص 130

الذي يبدو أنه كان ناقلا من تراث شتى قد جلب إعجاب البارون وذلك في قوله : "وبعد هذه الفواتح الغامضة بعض الشيء عن علم الأخلاق في الإسلام يظهر الغزالي بغتة كرجل عالم بالأخلاق عظيم قابض على زمام موضوعه تماما، دقيق إلى الغاية نفساني ذرب، مصنّف عجيب في ضروب الأخلاق"[18] ومن أعجب تصانيفه وأبدعها كتابه "ميزان العمل" الذي أورده بعد حسم مواقفه من الفلاسفة أي بعد كتابة مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ومعيار العلم. إن ميزان العمل يعتبر الإطار النظري الذي يضع فيه الغزالي أصول تصوره للأخلاق جامعا في هذا الكتاب النظر والعمل في وحدة جدلية تكشف عن عمق نظر واتساع رؤية انطلقت بالسعادة وكيفياتها وأنها غاية كلّ علم وكلّ سلوك لتنتهي إلى الأصل الذي يجب أن ينطلق منه كلّ علم وكلّ سلوك وهو أن تطلب "الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكون في صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق وحواليك ألف مثل ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال :

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به

في طالع الشمس ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعا إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي

---

[18] – نفس المرجع ص 130

في العمى والضلال، نعوذ بالله من ذلك وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم"[19].

فإذا كان الغزالي رافضا للتقليد مقدما على الشك والنظر مؤسّسا لليقين فلا بد أنه سلك في هذا الكتاب "ميزان العمل" سلوك شخص مستقلّ ولذلك فإنه ذهب في تحديده لمعنى السعادة مذهبا خاصا نجد له جذورا عند الفلاسفة المسلمين لكن حقيقة البناء متميزة لأن الغزالي أضفى عليه من روحه ما جعله تصورا غزاليا خالصا مستفيدا من إشارات سقراط الدينية ومن عثرات أرسطو الميتافيزيقية ومن محاولات المفكرين الإسلاميين التوفيقية فما هو وضع السعادة في ميزان العمل؟

2 - موقف الغزالي :

تنسب السعادة عند الغزالي إلى اليوم الآخر ويعرّفها بأنها "بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء وسرور بلا ذل وبالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب وذلك أبد الآباد على وجه لا تنقصه تصرّم الأحقاب والآماد"[20]. إن محدّدات هذه السعادة وهي البقاء واللذة والسرور والكمال، ولكن كلّ حد من هذه الحدود يقابله حدّ وهي الفناء والعناء والذل والنقص وإذا كانت الحدود الأولى للسعادة الأخروية فالأخرى للدنيوية أي إن سعادة الدنيا محفوفة بالفناء والعناء والذل والنقص ومع ذلك فهي مطلوبة ومرغوب فيها وصاحبها يحتمل

19- ميزان العمل ص 137

20- ميزان العمل ص 5

ما فيها من الذل والخسران والتعب مقابل الحصول على لذة قليلة يعلم منذ البدء أنها غير دائمة لأن الموت بالمرصاد فربما يموت قبل أن ينتفع بغرضه ويحقّق رغبته ومع ذلك لا يفتر عن الطلب والبذل طمعا في هذا العوض.

إذا كانت هذه حال سعادة الدنيا فإن سعادة الآخرة متصفة بصفات الكمال في السرور واللذة والبقاء وإذا كانت الأولى مرغوبا فيها رغم نقصها فمن الحماقة أن لا يطلب السعادة الثانية "فالعقل الناقص قاض بالتشمير لسلوك طريق السعادة فضلا عن الكامل"[21] فإذا كان الأمر كما بينا فلا بد أن ضعف الإيمان باليوم الآخر هو الذي جعل الخلق يفترون عن سلوك طريق السعادة وهذا يعني أن الغزالي يرجع سبب الفتور عن طلب السعادة الحقيقية إلى ضعف الإيمان بها وليس عدم الإيمان بها لأن العقلاء حسبه مؤمنون بها ومجمعون في قرارة عقولهم على أن السعادة الحقيقية لا تكون إلا أخروية أي تحصل بعد الموت وهذه أولى مواطن الاختلاف بين المرجعية الغزالية والأرسطية وأعني بمواطن الاختلاف الأساس الأول الذي يبني عليه الغزالي نظريته في السعادة أي الإقرار باليوم الآخر والحياة بعد الموت وهذا الإقرار نجده عند أرسطو ضعيفا وفي غاية التردّد لأن أرسطو بقي شاكّا في وجود نوع من التواصل بين الحياة وبعدها أي وجود سعادة بعد الموت.

أما الأساس الثاني فقائم على إقرار الغزالي بأن الله هو الواهب الحقيقي للسعادة عند حصول العلم والعمل ولذلك فإن حقيقة السعادة لا

---

[21]– ميزان العمل ص 6

تقوم على طلب الجنة والحذر من النار وإنما التوجّه إلى الله فهو غاية كل قصد وأشرفه وهذا الأساس غير الثابت عند أرسطو يعتبره أرسطو أتمّ وأكمل إذا كان موجودا، وما على الغزالي إذن لكي يؤسّس أتمّ سعادة إلا أن يثبت أمرين تردّد فيهما أرسطو وهما أن السعادة هبة إلهية، وأن السعادة في اليوم الآخر هي السعادة الحقيقية.

"إن الناس في أمر الآخرة أربع فرق"[22] ثلاث فرق مؤمنة بها وواحدة لا تقرّ بها وتعتبر "أن الموت عدم محض"[23] أما المؤمنون فعندهم إقرار راسخ بأن هناك لذة أخروية اختلفوا في طبيعتها.

فرقة أولى أثبتت "اللذات الحسية التي ترجع إلى المنكوح والمطعوم والمشموم والملموس والملبوس والمنظور إليه"[24] وإلى جانب هذه اللذات هناك نوع من السرور وأصناف من اللذات لا يحيط بها وصف وهي فرقة المسلمين كافة بل هي كل اتباع الأنبياء من اليهود والنصارى.

وفرقة ثانية أثبتت وجود لذات "لا تخطر على قلب بشر كيفيتها"[25] وهي اللذة العقلية ولا وجود للذات الحسية في الخارج مخالفين في ذلك أنصار الفرقة الأولى ولكنهم مع ذلك أثبتوها على طريق التخيل في حالة النوم والنوم حالة كالموت تماما غير أن النوم ينقطع بينما الموت دائم كما أن الموت ليس عدما محضا وأنصار هذه الفرقة هم من الفلاسفة ومن بعض الإلاهيين الإسلاميين.

22– ميزان العمل ص 7

23– ميزان العمل ص 9

24– ميزان العمل ص 7

25– ميزان العمل ص

وفرقة ثالثة أنكرت "اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال"[26] لأن الموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن ولا يعود قط إلى حالته الأولى لأن في حقيقة الأمر ليست اللذات الحسية إلا أمثلة أراد بها الشارع تقريب الصور إلى الأذهان الضعيفة "ولكن لمّا قصر فهمه عن درك الأعلى مثّل بالأخسّ ورغّب فيه تلطّفا باستدراجه إلى ما فيه سعادته"[27] وأنصار هذه الفرقة هم من الصوفية والإلهيين من الفلاسفة*

---

[26]– ميزان العمل ص 8

[27]– ميزان العمل ص 8

* من المفيد في هذا الموقف أن نسجّل موقف الغزالي من الفلاسفة حين كفّرهم في المسائل الثلاث وهي قولهم : أ) إن الأجساد لا تحشر وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ولقد صدقوا في إثبات الروحانية فإنها ثابتة أيضا ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به. ب) ومن ذلك قولهم إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات. وهي أيضا كفر صريح بل الحقّ أنه "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض". ج) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. "راجع المنقذ من الضلال ص 106 – 107 والاقتصاد في الاعتقاد ص 124 – 125 – 126 – 127 – 128 .

جاء في الاقتصاد في الاعتقاد قول الغزالي : "وهذا كفر صريح والقول به إبطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن..." ص 126.

لكننا نلاحظ من جهة ثانية أن الغزالي لم يعط حكما بالكفر أو بغيره على هذه الفرق المنكرة للذات الحسية وهي فرقة الفلاسفة الإلهيين والمتصوفة وذلك لأنه في هذا الكتاب (ميزان العمل) ينطلق من زاوية فلسفية صوفية وليس من زاوية شرعية خصوصا وأن الغزالي نبّهنا في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد إلى أن الحكم بالتكفير أو بغيره هو حكم شرعي فحسب. يقول الغزالي : "فإذًا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس إلا شرعيا..." ص 124.

إن هذا القول يوضح لنا أن تكفير الغزالي للفلاسفة كان قائما على أساس الشريعة أو أنه يعبّر لنا على لسان الشرع وليس على لسان العقل لأن العقل لا يتجاوز حكمه القول بالكذب أو الصدق أما التكفير فلا· وهذا دليل أيضا على أن كتاب تهافت الفلاسفة بالرغم من أنه كتاب جادل فيه الغزالي الفلاسفة وحطّم أفكارهم كان عمله محكوما بإطاري نظر أولهما فلسفي جدلي وثانيهما شرعي، وذلك ليكون تحطيمه لأقوالهم نهائيا وتاما فتكذيبه عمل الفلسفة وتكفيره عمل الشريعة·

ومن جهة ثالثة إن حكم الغزالي على الفلاسفة يمكن تحويله إلى المتصوفة لأنها تنكر اللذات الجسدية إنكارا تاما ومن كل الوجوه ومع ذلك لا نجد الغزالي قد صرّح في كتبه بتكفيرهم بل على العكس من ذلك لا نجده إلا مادحا ومطنبا فهل يعني هذا أن الغزالي الناطق بلسان أهل التصوّف أصبح يعتقد اعتقادهم هذا في الحشر كاعتقاد الفلاسفة وإنه غيّر من موقفه وأصبح موافقا لهم ولذلك نراه في ميزان العمل يجمع المتصوّفة والفلاسفة في مجموعة واحدة تنكر اللذات الجسدية دون تعليق أو إشارة إلى تكفيرهم مثلما فعل ذلك في تهافت الفلاسفة ؟·

لا يمكن التصريح بأن الغزالي غيّر رأيه عكس ما ذهب إليه حكمت هاشم عند تعليقه على ترجمته لكتابه ميزان العمل ص XIV - XV (المقدمة) وذلك لأن كتب الغزالي التي كتبها في آخر حياته أعادت نفس موقفه الأول الوارد في كتابه تهافت الفلاسفة مثل كتاب الإحياء والمنقذ والاقتصاد في الاعتقاد والمضمون الكبير والصغير وهذا يدلّ على أنه حافظ على موقفه الأول بل ودعّمه أكثر· كيف يمكن إذن أن نفهم هذا الموقف الوارد في الميزان ؟ إن ما توصلتُ إليه بعد قراءتي للغزالي هو أن هذا الإمام كان يسير في خط واضح ومتصاعد منذ البداية وتحوّله إلى التصوف ليس أزمة وإنما هو درجة قصوى من تطوره العلمي والروحي تعتبر تواصلا لما كان عليه وليس انقطاعا، ذلك أن "آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين حب الرئاسة" (ميزان العمل ص 78) "ولذة الرئاسة والغلبة هي أشد التصاقا بالعقلاء" (نفس المصدر والصفحة أي إن الغزالي في الفترة الأخيرة نزع عن نفسه حب الرئاسة والغلبة طمعا في الالتحاق بزمرة الأولياء الذين تحصّلوا على كمال القوة العقلية وهي الحكمة لذاتها وهي آخر مرحلة يطمع فيها إنسان·

أما نسبة الغزالي إلى التصوّف وارتياحه إليهم لا يدلّ على أنه يؤمن بكل معتقداتهم ذلك أن الغزالي نقد المتصوّفة في مواقف مختلفة ومن أبرزها نذكر نقده موقفهم من العقل وموقفهم من التأويل· أمّا عن الموقف الأول فقد أبرزته في الفصل الثالث : قيمة العقل /

أما الفرقة الرابعة "فهم جماهير من الحمقى ينكرون الآخرة هكذا ينعتهم الغزالي كما ينفي عنهم صفة الفرقة لأنهم ليسوا من زمرة النظار يعتقدون أن الموت عدم محض.

ناقش الغزالي هذه الفرقة والجماعة لكشف حماقتهم حسب رأيه فأرجع موقفهم إلى غلبة الشهوة عليهم فلم يقدروا مقاومة الهوى كما أنهم ينسبون هذا الموقف إلى أسماء كبيرة معروفة بدقائق العلوم كأرسطو وأفلاطون ولكن دون أن يكون لديهم برهان يصدق ما نقلوه

النظر، وأما عن موقفهم من التأويل فيمكن أن نذكر ما أورده الغزالي في كتابه مشكاة الأنوار يقول : "فأنا أجمع بين الظاهر والسرّ جميعا فهذا هو الكامل وهو المعني بقوله "أي أهل الحقيقة" الكامل من لا يطفئ نورٌ معرفته نُورَ ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حدّ من حدود الشرع مع كمال البصيرة، وهذه مغلطة منها وقع بعض السالكين إلى الإباحة وطيّ بساط الأحكام ظاهرا حتى أنه ربما ترك أحدهم الصلاة وزعَم أنه دائما في الصلاة بسرّه وهذا سوى مغلطة الحمقى... وأمّا ما ذكرناه فهو كبوة جواد وهفوة سالك حسده الشيطان فدلاه بحبل الغرور" ص 162. إلى جانب هذا النقد يوجّه الغزالي نقده في خصوص المتصوفة القائلين بالحلول والاتحاد وبالوصول ويقول بأن كلّ ذلك خطأ (المنقذ ص 141). نستنتج ممّا تقدم أن نسبة الغزالي إلى التصوّف لا تعني إيمانه بكل اعتقاداته فقد خالفهم في شأن العقل وفي حكم الظاهر والباطن في أمر الشرع وفي معنى الاتحاد والفناء وغيرهما وبالتالي فالغزالي بقي مؤمنا بالحشر الجسدي ولكنه كان يوضّح دوما اللذة العقلية لأنها الأبعد عن التصوّر خلافا للذة الجسدية وذلك لأن نصّ الشرع حسب الغزالي يجب أن نقبله في ظاهره وباطنه وهو معنى الكمال (راجع معنى خلع النعلين والجمع بين الظاهر والباطن كما أورده في مشكاة الأنوار ص 161) فللقرآن ظاهر وباطن وحدّ ومطلع ويجب الإيمان بكل هذه الدرجات وعدم الاقتصار على واحدة فقط ففي الاقتصار حمق كحمق الحشويين من أهل الظاهر وحمق أهل الباطن. والحكمة هي الكمال أي القول بهما معا. فالحشر جسدي كما في ظاهر الآية وعقلي كما في باطنها وسرّها.

عن الفلاسفة أو برهان الفلاسفة على قولهم والحال أن مثل من ينكر اليوم الآخر حريص على الدليل والبرهان عندما يكون في أمر آخر يهمّ حياته ومعاشه "فيصدّقه لموافقة طبعه ولا يطالبه بالبرهان في نقل المذهب عمّن نقله ولو أخبره بأثر يتعلّق به خسران درهم لكان لا يصدّقه إلا ببرهان"[28].

ويذهب الغزالي شوطا في مناقشة هذا الاتجاه حيث يبيّن أن الإنسان مهما كان موقفه مع الإيمان أو ضدّه فإنه مطالب بالاشتغال بالعلم والعمل والإعراض عن ملاذ الدنيا بل الإنسان في حياته كثيرا ما يقدّم تضحيات جسام انتظارا لنتيجة مظنونة وليست مقطوعا بها وهذا يعني أنه إذا كان أمر الآخرة في مرتبة الظن فالعقل يوجب السعي والتشمير "فعقلك يتقاضاك سلوك طريق الآمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل"[29]. فإن كانت الآخرة وهما لم نخسَر شيئا وإذا كانت حقا ويقينا نجونا. إن هذا الاستدلال لا يأخذ قوة البرهان الفلسفي وإنما يأخذ فاعيلته من الناحية النفسية فالعاقل يكره التهوّر ومن التهوّر الكفر بعدم وجود اليوم الآخر لأنه لا دليل يمكن اعتماده وبالتالي فأقلّ ما يمكن قوله إنه ممكن وهذا الإمكان أو الظن كاف للانتباه والاستعداد. إن هذه المسألة خطيرة ولا يمكن للعاقل أن يقف منها موقفا لا أدريا أو ريبيا ومن ثمّ فإن القول بالإمكان قد يساوي القول بعدم الإمكان وهذا كاف لجعل النفس تتأهّب لليوم الآخر فقد يكون الممكن حقا وفي هذا نجاة المرء، أما إذا كان الممكن وهما فلم يخسر الإنسان شيئا لأن كلّ

28- ميزان العمل ص 9

29- ميزان العمل ص 10

الفرق المقرّة باليوم الآخر والمنكرة له متفقة على وجود السعادة الدنيوية وفيها تتحقق العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور وهذا أيضا لا يفوز به الإنسان إلا بالعلم والعمل[30]. أما العلم ففيه لذة لا يعرفها من لم يذق لذة انكشاف المشكلات وهي لذة لا نهاية لها لأن العلوم لا نهاية لها وأما العمل فهو رياضة الشهوات النفسية وضبط الغضب وجعلها مذعنة للعقل تحقيقا للحرية "فإذا العالم العامل أحسن الناس حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا"[31]. والممعن في اتباع الشهوات شقيّ في الدنيا باتفاق الجميع وشقيّ في الآخرة عند الثلاث فمن لم يطلب السعادة الأخروية فهو يعيش حالة الغفلة إذن.

تبيّن لنا إذن أن السعادة عند الغزالي لا تكون سعادة حقيقية إلا إذا كانت أخروية وأن طريق تحقيقها هو العلم والعمل وهو نفس طريق المؤمن بالسعادة الدنيوية ولذلك يجب على العقلاء طلب العلم والإقدام على العمل بالارتقاء عن حضيض التقليد والاتباع إلى دروة الاستبصار وبكسر الشهوات وقهرها وتخليص العقل عن رقّها واستعبادها وبالتفكير والنظر في ملكوت العالم وفي باطن النفس وصولا إلى كمالها الخاص "إذ لا معنى للسعادة إلا نيل النفس كما لها الممكن لها"[32].

---

[30]- ميزان العمل ص 12

[31]- ميزان العمل ص 13

[32]- ميزان العمل ص 15

فالسعادة الحقيقية إذن هي السعادة الأخروية وهذا إثبات أول خرج به الغزالي عن مفهوم السعادة الأرسطية. أمّا الإثبات الثاني فيتمثّل في أن السعادة التي هي كمال النفس تحصل لها بعد المجاهدة والرياضة حتى ينكشف لها الإلهام الإلهي "وإنما الوصول إليه بالتجرّد عن علائق الدنيا والانكباب بجملة همّته على التفكير في الأمور الإلهية حتى ينكشف له بالإلهام الإلهي جليّها وذلك عند تصفية نفسه عن هذه الكدورات. والوصول إلى ذلك هو السعادة، والعمل هو المعين على الوصول إليه"[33] فطريق السعادة إذن العلم والعمل وهو طريق متفق عليه عند العقلاء حسب الغزالي ويوجد طريق آخر هو البصيرة التي تجعل الكشف الإلهي ممكنا والسعادة هبة إلهية وبهذا الإثبات الثاني يصبح لمفهوم السعادة عند الغزالي خصوصيته الإسلامية سواء قلنا بالعلم والعمل أو بالبصيرة.

وحدّ السعادة إذن هو تحقيق كمال النفس أحدهما بالعلم والعمل أي "بتعلّم بشري وتكلّف اختياري يحتاج فيه إلى زمان وتدرّب وممارسة... والثاني يحصل بجود إلهي... وقيل إن ذلك قد يحصل أيضا بغير الأنبياء وهم الذين يعبّر عنهم بالأولياء"[34]. وكمال النفس يتحقق بكمال قواها أي بتحقيق أمّهات الفضائل فكمال القوة العقلية هو تحقيق الحكمة وكمال القوة الغضبية هو تحقيق الشجاعة، وكمال القوة الشهوانية هو العفة، وكمال النفس كلّها هو الاعتدال وهو قانون العالم. "وبمثل هذا الترتيب والعدل قامت السماوات والأرض حتى صار العالم

33– ميزان العمل ص 16

34– ميزان العمل ص 51

كلّه كالشخص الواحد متعاون القوى والأجزاء"[35]. "وأمّا من ظن أن الآخرة لا أصل لها فهو الكفر المحض والضلال الصرف*

ومهما كان هذا الاعتقاد معمّما بعدت الإنسانية عن صاحبه والتحق بالهلكى على كلّ حال"[36]**

إذا كانت السعادة الأخروية هي السعادة الحقيقية فكيف يتم تحقيقها عند الغزالي؟

يعتقد الغزالي أن السعادة الدنيوية هي الطريق المؤدية إلى السعادة الأخروية "إذ لا فرق بين الأخروية والدنيوية إلا بتأخير وتقدّم

---

[35]– ميزان العمل ص 60

* القول بالكفر المحض والضلال الصرف حكم يتحدّث باسم الحقيقة لذلك فهو محض وصرف أما تكفير الفلاسفة فهو بحكم الشرع لأن الفلاسفة مؤمنة باليوم الآخر لكن بوجه آخر يختلف عن الوجه الذي أخبر به الشرع والانتباه إلى هذا التمييز قد يفيدنا في فهم موقف الغزالي من الفلاسفة ومسألة التكفير وفي فهم موقفه الخاص من اليوم الآخر. كما أن الغزالي في كتابه ميزان العمل مشغول بإثبات اليوم الآخر وليس بإثبات وجوهه وذلك لمقارنته بمن ينكره ويجحد وجوده، فبين الإنكار والإثبات مواقف متناقضة من الحياة الدنيوية والأخروية ومن السعادة ذاتها، خصوصا وأن الغزالي يشرّع في كتابه هذا العمل ويؤسس فقه النفس.

[36]– ميزان العمل ص 69

** القول باليوم الآخر ليس قولا دينيا فقط حسب الغزالي بل هو قول تفرضه إنسانية الإنسان، فهو أداة تحقيق لها ومن ثمّ يمكن أن نفهم – حسب الغزال – سبب الصراعات القائمة بين الناس، إنه يعود إلى ضعف هذا الإيمان أو غيابه وبالتالي عدم اكتمال مفهوم الإنسانية في الإنسان فردا أو أمة وعدم الاكتمال يفسّر سيادة عقلية المصلحة والمنفعة كهدف إنساني تسعى البشرية اليوم إلى تحقيقه والابتعاد عن مقولة السعادة. أي إن الفلسفات المعاصرة لم تعد تثير إشكالية السعادة لأن مفهوم الإنسانية ذاته قد تغيّر.

وإلاّ فالخير مطلوب كلّ عاقل عاجلا وآجلا"[37] ولذلك فهو يعتقد أن البواعث على الخيرات الدنيوية ثلاثة أنواع حسب درجة الإنسان التي وصل إليها في رقيّه الذاتي.

فرتبة العوام يقابلها مقتضى الشهوة وباعث الخير عنده الترغيب والترهيب بما يجري ويُخشى في الحال والمآل.

أما رتبة السلاطين وأكابر الدنيا وهم من جملة العقلاء فيقابلها مقتضى الحياء وباعثها رجاء المحمدة وخوف المذمّة ممّن يعتدّ بحمده وذمّه. أمّا رتبة الأولياء والحكماء ومحقّقي العقلاء فيقابلها مقتضى العقل وباعثها طلب الفضيلة وكمال النفس لأنه كمال وفضيلة لا لغاية أخرى وراءها. فليس للأخلاق وللفضيلة غاية سوى تحقيق ذاتها وهذا التحقيق هو المسمّى سعادة. وكما أن في سعادة الدنيا يتفاوت الخلق في الدرجة والرتبة، يتفاوت الناس في السعادة الأخروية فمنهم من يرغب في ثوابه الموصوف له في الجنة وهي رتبة العوام، ومنهم من يرجو حمد الله ويخاف ذمّه من جهة الشرع وهي منزلة الصالحين، ومنهم من لا يبغي إلا مرضاة الله وابتغاء وجهه وهي منزلة الصديقين والنبيين.*

---

[37]– ميزان العمل ص 68

* إذا كان بعض المتصوّفة يحتلّون رتبة الصدّيقين فإنهم لا يبغون إلاّ مرضاة الله والنظر إلى وجهه، ومن هذه الجهة ينكرون اللذة الحسية، وهذا الإنكار لا يعني استحالة إمكانها لأن العقل لا يقضي بذلك إلى جانب أن الشرع قد أخبر عن وجودها كما أن التسليم بالابتداء أعسر من التسليم بالإعادة إذ الإعادة خلق ثان (راجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 108) فالإنكار لا يمكن أن يعني إلا رفضهم الخاصّ للذة الحواس لأنهم يطمعون في النظر إلى وجه الله وليس شيئا سواه فمن "عبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم وإنما مطلب القاصدين إلى الله أمر أشرف من هذا". (ميزان العمل ص 8) فهم يطلبون

إن هذه الدرجات الدنيوية والأخروية متوافقة ومتناغمة· فحسب الدرجة التي يحقّقها الإنسان في دنياه يجد لها مقابلا في آخرته وهذا دليل على أن أمر الآخرة ليس بعيدا عن أمر الدنيا والاهتمام بها هو اهتمام بالدنيا أولا لأنها مزرعة الآخرة والطريق المؤدية إليها" والمعين على قضاء حاجات الدنيا معين على الآخرة إذ الوصول إلى الآخرة بهذه الأسباب الدنوية"[38]

إن السعادة الدنيوية التي تعين على الآخرة سعادة حقيقية ولكن الاسم على الأخروية أصدق أمّا التي لا تعين فهي سعادة مجازا أو غلطا وهذه السعادة تتلاءم مع معاني أخرى كالمنفعة والجمال واللذة وتحديد هذه المعاني يشترط علما بحقائق الأمور لكي يدرك الإنسان ما هو باق وما هو فان فيعلم أن السعادة الأخروية هي أشرف سعادة لأنها لازمة لا تزول ودائمة لا تحول وباقية لذاتها وثمرتها في الدار الآخرة إلى غير نهاية"[39]·

الأشرف ومن طلب هذه الدرجة يؤمن بوجود الدرجات الدنيا ولكنه ينكرها في حقّ نفسه لأنه أكمل وأرقى·

إذا كان هذا الفهم ممكنا علمنا من هذه الجهة لماذا لم يكفّر الغزالي المتصوّفة المنكرين للذة الحواس في المعاد مثلما فعل ذلك مع الفلاسفة إذ أن الفلاسفة أنكروا صراحة حشر الأجساد وهذا في حكم الشرع كفر وفي حكم العقل كذب وخطأ كما أن الغزالي يحدّثنا في الميزان عن ثلاثة أشكال من الحشر على حسب رتب الناس العامة والصالحون والصديقون· (راجع ميزان العمل ص 68)·

[38] – ميزان العمل ص 73

[39] – ميزان العمل ص 78

أمّا السعادة الدنيوية ففانية إذ الإنسان صريع جوع وقتيل شبـــع"[40] وجميع لذات الدنيا سبع : مأكل ومشرب ومنكح وملبس ومسكن ومشموم ومسموع ومبصر وهي بجملتها خسيسة"[41] ومن آفاتها أن كلّ واحدة منها يتبرّم بها بعد استيفائها في لحظة، فليعتبر حالة الفراغ عن الجماع والأكل بما قبله ولينظر كيف ينقلب حالة المطلوب مهروبا عنه في الحال فأين يوازي هذا ما تدوم لذّته ولا تفنى أبد الآباد راحته، وهو الابتهاج بكمال النفس بالفضائل النفسية خصوصا والاستيلاء على الكلّ بالعلم والعمل[42]. إن هذا التصوير المفعم بالروحانية والذي يعطيه الغزالي لمعنى السعادة سواء الدنيويّة منها والأخروية يعكس موقفا معيّنا من الدنيا والآخرة معا، وهو موقف يعكس تناقضا حيّا يجب إدراكه على حقيقته وهو "أن حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة وأن الدنيا مزرعة للآخرة ففيها الخير النافع وفيها السم الناقع"[43]. وتتمثل حقيقة إدراك هذا التناقض في الكشف عن الكيفية التي بها نفصل بين الخير النافع والسمّ الناقع لأنهما في موقع واحد والغافل من يقتله سمّها والعاقل من يستفيد من ترياقها فكلّ ما في الحياة الدنيوية يجب أن ينظر إليه بهذه الكيفية فهو خير من جهة وشرّ من جهة أخرى أي حسب وظيفته أو بالإضافة إلى شيء آخر، وهكذا يعود الغزالي إلى أهمية العلم بحقائق الأمور الذي يكشف لنا عن وظيفة كلّ شيء ودوره ورتبته وإذا انسجمت النفس مع الغايات سعدت وإذا انحرفت هلكت.

---

[40]- ميزان العمل ص 78

[41]- ميزان العمل ص 78

[42]- ميزان العمل ص 79

[43]- ميزان العمل ص 114

وهذا المعنى يدخل في باب البحث عن الميزان الذي هو جوهر هذا الكتاب فميزان الصّلاح إدراك رتبة الشيء، وتحصيله غايته فإذا انحرف الميزان فسد العمل. "الناس ثلاثة : رجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين، ورجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين، ورجل مشتغل بهما وذلك درجة المخاطرين، والفائز أحسن حال من المخاطر"[44]. والرجل الذي شغله معاده عن معاشه هو الزاهد. و"ليس الزاهد من لا مال له بل الزاهد من ليس مشغولا بالمال وإن كان له أموال العالمين...فلو أن رجلا أخذ جميع ما في الأرض وأراد به وجه الله فليس براغب"[45]. لأن الرّاغب يكون دوما مغموما مهموما. وبالتالي فالرغبة بهذه الكيفية سبب شقاء وليست سبب سعادة. فمن الطرق المؤدية إلى السعادة الدنيوية والأخروية نفي الغمّ ولا يكون إلا بنفي أسبابه، والعاقل إذا أمعن النظر في هذه الأمور خفّ على قلبه أكثر الغموم، فسبب الغمّ لا يخلو إمّا أن يكون تأسّفا على ماض أو خوفا من مستقبل أو حزن على سبب حاضر في الحال، فإذا كان على فائت فالعاقل يدرك أن الجزع على ما فات زائد ولا معنى له، وأن الجزع على ما سيأتي به المستقبل إما أن يكون على شيء علاجه محال كالموت فالحزن عليه حماقة أو دفعه بعقل غير مشوب بحزن. وفي هذا التحليل تأكيد على الطابع العملي التجريبي الذي سار عليه الغزالي في جلّ مراحل هذا الكتاب بل إن هذا الباب يفتح بابا مفيدا في عالم التحليل النفسي ومعالجة بعض الظواهر المرضية كالقلق والاكتئاب والغزالي

---

[44]- ميزان العمل ص 120

[45]- ميزان العمل ص 121

في هذه النقطة أثبت معرفة عميقة بأحوال النفس وأمراضها وعلاجها مقارنة مع ما وصل إليه التحليل النفسي المعاصر.

إذا علمنا أن السعادة غاية الغايات وأنها لا تتحقق إلا إذا عرفنا موازين الأشياء ومعاييرها فللعلم معياره وقد حدّده الغزالي في كتابه معيار العلم، وللعمل ميزانه وقد حدّده الغزالي في كتابه ميزان العمل وكأن الغزالي بهذين الكتابين حدّد الموازين التي بها يعصم الإنسان نفسه من الوقوع في الخطإ والزلل والنظري قرين العملي والعملي قرين النظري فلا يمكن التعامل مع ميزان العمل دون الوقوف على معيار العلم وإن كان معيار العلم غايته تحقيق اليقين فميزان العمل غايته تحقيق الفضيلة وكما أن للمعيار شروطا حددها الغزالي في كتابه المذكور وهي مقدمات البرهان وشروطه فإن للميزان علامة خاصة ألا وهي الشرع "إذا لا يمكن سلوك هذا السبيل إلا بعد اللبس بمكارم الشريعة كلها"[46] والشريعة حسب الغزالي "حنيفية سمحة فمهما مست حاجته أو حصلت ضرورة كان للشرع فيها رخصة فمن جاوز محل الرخصة فلا يكون عن ضرورة بل عن هوى"[47] إذا ما تم الالتزام بالمعيار والميزان تحصل في النفس قدرة على السلوك في طريق الله تقربا إليه وهو قرب الكمال وليس قرب المكان وهكذا تتظافر شروط عديدة هي ما به تكون السعادة ممكنة وتلخص في العلم والعمل حسب المعنى الذي حللناه في ثنايا العمل وعصب هذه الشروط وسبب تحقيقها يعود إلى الإرادة التي يتحلّى بها الإنسان في سبيل الإقلاع الكلي عن

---

[46]- ميزان العمل ص 130.

[47]- ميزان العمل ص 131

التقليد ليكون صاحب مذهب وطريقة أن يكون شاكا والشك دليل على النظر واستعداد للإبصار "فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"[48].

إن فهم الغزالي للسعادة إذن له مرتكزات أرسطية ولكنها مشبعة بالروح الأفلاطونية غير أن إطار تفكيره كان إسلاميا خصوصا وأن المرجعيات التي يعتمدها لا تتجاوز حدّ الآيات القرآنية والأحاديث المنسوبة إلى الرسول أو إلى بعض الأئمة وقدساير الغزالي في هذا المعنى فلاسفة الإسلام الذين كان لهم فضل السبق وخصوصا الفارابي وابن سينا لأنهما خصّصا في كتابتهما الفلسفية فصولا وكتبا خاصة بإشكالية السعادة. فالفارابي مثلا استطاع في كتابين قيمين تحليل مفهوم السعادة يقول ابراهيم مذكور في كتابه "في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه" ص 41 "عنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علما وعملا فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية وبيّن الوسائل الموصلة إلى السعادة وهذان الكتابان هما "تحصيل السعادة" و"التنبيه على السعادة" اللذان طبعا في حيدر أباد سنة 1345 – 1346ه وقد امتازا مقرونين إلى الرسائل الفارابي الأخرى الأخرى التي وصلت إلينا بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما... ولم يكتف الفارابي بهذه الدراسة النظرية بل جدّ في أن يتذوّق السعادة بنفسه وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام كما صنع أفلاطون من قبل ويقال إنه حضي بذلك مرة أو مرتين"[49] ويكفي في هذه الالتفاتة أن تقرأ

48- ميزان العمل ص 137

49- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص 41

تعريفه للسعادة وهو تعريف قريب من حيث المعنى إلى تعريف الغزالي "والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة"[50] غير أن الخلاف يبقى قائما بين الفيلسوفين في مسألة الفيض التي تعتبر جوهر فلسفة الفارابي والتي لم يرض بها الغزالي بل حاول نقدها وتجاوزها ومهما كان شأن هذا الخلاف تبقى الرابطة وثيقة بين الغزالي والفارابي في هذه المسألة وربما تكون إمكانية القيام بمقارنة علمية بين التصوّف الذي عرفه الفلاسفة وتصوف المتصوّفة عملية مهمّة وجادة لكونها قد تكشف عن وحدة التفكير الساكن في أعماق المتصوّف وعن وحدة الروح الساكنة في أعماق الفيلسوف وهو ما حاول الغزالي التحلي به في فلسفته النظرية والعملية حين جمع بين النظر والتصوّف في وحدة تنفي كلّ صراع ولعلّ هذه الوحدة المسكونة بالتنوع هي التي جعلت متصوفا كابن سبعين يصف لغزالي بصفات قبيحة لأنه خرج عن المعتاد والمعتاد حسبه هو أن تكون كل شيء يقول ابن سبعين وأما الغزالى فلسان دون بيان و صوت دون كلام و تخليط يجمع الأضداد و حيرة تقطع الأكباد مرة صوفي و أخرى فيلسوف و ثالثة أشعري و رابعة فقيه و خامسة محير ... والذي أراده الغزالي لا يصح فإنه أراد أن يفهم إطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القدماء واصطلاحهم فلا هو خلص التصوف ولا هو قيل فيه فيلسوف"[51] غير أن هذا الوصف يبدو غير مدرك لحقيقة فلسفة الغزالي وتصوّفه معا وإنما هو موقف متسرّع يدخل في إطار

50- أهل المدينة الفاضلة ص 47

51- بدّ العارف ابن سبعين ص 144

الخصومة التي كانت قائمة بين الفلاسفة والمتصوفة وبين الفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمتكلمين والذي يهمنا في هذه المناسبة هو تقييم توجه الغزال الفكري في معنى السعادة لكونها غاية فلسفته.

3) تقييم واستنتاج :

إن تفلسف الغزالي حسب ما تقدم قائم على البحث في طبيعة العلاقة القائمة بين العقل والوجود أي على طبيعة العلم بما "أن العلم معناه : مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء"[52] إن هذا التوجه الذي عبّر عنه الغزالي بوضوح في المنقذ من الضلال بقوله وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني" وقوله "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور"[53] هو الذي دعاه إلى "طلب حقيقة العلم ماهي"[54] خصوصا وأنه لم يجد بين الفرق والمذاهب ما يشفي غليله ويطفئ ضمأه إذ قال في شأن علم الكلام إنه صادفه "علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي"[55] لأنه علم يهدف إلى حفظ عقيدة أهل السنة وهو هدف لا يرمي إليه الغزالي.

وقال في شأن علم الفلسفة بأنه "اطلع على ما فيه من خداع وتلبيس وتخييل إطلاعا لم أشك فيه"[56] وقال نفس الشيء بالنسبة إلى الباطنية ولكنه لما انتهى إلى الصوفية أدرك "أنهم أرباب الأحوال لا

52- معيار العلم ص 312

53- المنقذ من الضلال ص 81-82

54- المنقذ من الضلال ص 82

55- المنقذ من الضلال ص 91

56- المنقذ من الضلال ص 95

أصحاب الأقوال" وأدرك يقينا "أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة"[57].

إن رحلة الغزالي المعرفية والنقدية بين الفرق أفضت في الأخير إلى ضرورة البحث عن ضوابط وعلامات بها يدرك اليقين ويبني العلم فكان انشغاله بمعيار العلم وبمحك النظر وبالقسطاس المستقيم وبالمستصفى[58] وبما أن هذه الكتب وضعت لتكون أساس العلم سواء كان العلم البرهاني أو الفقهي أدرك أن عمله هذا لا يتم إلا بالبحث عن معيار آخر يهمّ الجانب العملي فكان ميزان العمل.

إن هذه الاهتمامات وهذه التصانيف الحكومة بهاجس المعيار تجعلنا ننظر إلى الغزالي على أنه فيلسوف مسكون بهاجس القيمة وبالخصوص قيمة الحق وقيمة الفضل كما تدل على ذلك أسماء الكتب المذكورة ولا يعني هذا أن الغزالي يقول بوجود قيمتين اثنتين تحكمان كل تصوراتنا ومواقفنا من الوجود ومن الإنسان وذلك لأن الغزالي يرمي في الأخير إلى الكشف عن قيمة واحدة ومحركة هي الكمال وأعني كمال النفس ويمكن أن تكون قيمة العدل كما يمكن أن تكون قيمة السعادة وذلك لأن هذه الأسماء تدل في حقيقتها وحسب الغزال على عمق قيمي واحد فالسعادة هي بمعنى الكمال الخاص بالنفس أي عندما تحقق النفس العدالة تحقق كمالها أي سعادتها وهذا التحقيق يطلب معرفة بالكيفية والكيفية تحيلنا إلى معنى العلم وهو قيمة أخرى

57- المنقذ من الضلال ص 133 - 139

58- لم أذكر هذه الكتب حسب الترتيب التاريخي

ولكنها ليست مستقلة لأنها موجهة بالقيمة الأولى ألا وهي العدل/ السعادة / الكمال.

إن قيمة العلم في معرفة الحق أي تأسيس فضيلة الحكمة وهذه لها معيارها غير أن هذا المعيار يطلب شروطا أخرى خارجية عن ذاته ولكنها في نفس الوقت شروط إمكانه لأن المعيار ليس إلا جملة الشروط الداخلية والمقاييس الخاصة ببناء العلم في ذاته أي إن الغزالي مؤمن بأن العلم لا يمكن نزعه من واقعه الحي أي واقعه الإنساني بكل تعقيداته فأنبته في أرضه الاجتماعية والسياسية والزمانية وهذا الإنزال الذي نرى علاماته داخل معيار العلم نرى كيفيته في ميزان العمل فالعلم هو عمل العقل أي هو نشاط أو فاعلية إنسانية وبالتالي فهو قيمة قائمة على معيار اليقين / الحق. وعمل العقل ليس متعاليا عن منبته فهو مشدود إلى عمل قوى أخرى لا تقلّ قيمة وهي عمل القوة الغضبية وعمل القوة الشهوانية وبما أن "الفكرة مترددة بين الشهوة والعقل" وبما أن "الغضب غول العقل" فإن قيمة الحق رهينة قيم أخرى هي قيمة الشجاعة بما هي كمال يحصل في القوة الغضبية وقيمة العفة بما هي كمال يحصل في القوة الشهوانية وحصول هذا الكمال يتم عبر المجاهدة وهي رياضة نفسية عملية تقوم بها الذات وهكذا ترجع كل القيم في عملية تأسيسها إلى العمل والسلوك الفردي والاجتماعي فالمجاهدة وإن كانت تضمن هذه الفضائل فهي تضمن الضمان الدائم لقيمة الحق لأنه حق ناتج لا عن عمل العقل فقط وإنما عن عمل العقل الخاضع لفعل المجاهدة لجعل الفكرة مستقرة في العقل غير مترددة كما كانت في بداية عهدها وهذا القول يفيدنا في معرفة قيمة اليقين الذي

يطلبه الغزالي فهو يقين لا يقارنه إمكان الغلط والوهم دون الاستناد إلى أي ضمان[59] لأنه ابتدأ بالتطهير والتصفية عبر المجاهدة فأدرك العقل صفاه و جوهريته فأضحى نورا غير مشوب بظلمة ومطّلعا على عالم الناسوت واللاهوت اطلاعا يجعل صاحبه في عالم العقل الخالص أي العقل بما هو غريزة أي العقل بما هو نور إلهي يعايش الكشف والإلهام لأنه طرق الباب العرفان بعد ما كان مشدودا بالأرض منحنيا إليها ·

إن ميزان العمل يهيئ الشروط العملية التي تجعل القول العلمي ممكنا ثم يتولى معيار العلم بناء العلم ذاته و من هنا يكون استكمال القوة العقلية فضيلة أولى تمكننا بدورها من استكمال القوة الغضبية واستكمال القوة الشهوانية و تلك عملية جدلية لا تتوقف في عروجها إذ الكمال الإلهي الذي لا يحده وصف تأثر وتأثير فعل وانفعال مجاهدة ومكاشفة·

إن القيمة الكلية بما هي قيمة الكمال أو العدل أو السعادة هي القيمة التي تترجم نظرتنا للعالم وللأشياء وهي التي تحدد كيفية سلوكنا تجاهها فتصنع أخلاقنا أي تنظم علاقاتنا وفي هذا المستوى نكون في مستوى التربية والتعليم بما هو مستوى قادر على صناعة النماذج الأخلاقية / السلوكية توقا إلى المثل العليا التي نعتناها بالكمال أو تحصيلا للسعادة وبالتالي تأكيدا على ظاهرة التغير التي هي سنة

59- مثلما فعل ديكارت حينما جعل اليقين قائما على الضمان الإلهي ولكن نقد التحليل النفسي أثبت أن العقل لمّا يفكر ليس هو الذي يفكر وبالتالي يجب أن نحفر في داخله لنكشف مكوناته اللاشعورية لأنها هي التي تفكر عوضا عنا·

السلوك البشري خصوصا إن لم يكن جوهر الوجود نفسه ولكنه تغير موجه نحو غاية ويحمل في طيّاته قيمه التي يريد تحقيقها وتلك الغاية هي السعادة فهي مطلوبة لذاتها.

إن هذا القول لا يعني أن الغزال من أنصار فكرة الإلزام في الأخلاق أي من أنصار نظريات الإلزام أو ما يسمى بـ "الديونتولوجيا" Deontologie أي نظرية الواجب[60] بحيث تصبح الأخلاق جملة من الأوامر والنواهي وذلك لأن الغزالي من جهة ثانية وانسجاما مع واقعيته وارتباطه بالعوامل المادية المحيطة يرجع الأخلاق السائدة إلى أصولها الاجتماعية وأسبابها النفسية والثقافية بل والبيولوجية أيضا فيقيم تحليلا لأشكال السلوك ويكشف عن دواعيه وبواعثه ويشخص مظاهره مطلعا على خلفياته الباطنية وذلك لأن للواقع المادي سلطته على السلوك ويصعب الخروج عنه إنها سلطة العادة ولكن دور الشيخ في تغيير السلوك كدور الطبيب في علاج الأبدان حيث يبادر الشيخ بمعالجة المريد معالجة تليق بمقامه ودرجته مبتدئا بالتطهير ومنتهيا إلى اكتساب سلوك جديد سرعان ما يصبح سلوكا بالطبع بعد ما كان متكلفا وفي هذا الباب كان الغزالي دارسا للسلوك ممارسا لعملية التحليل النفسي فالتصوف قد أمده بأدوات عمل دقيقة وبارعة في فهم السلوك وتغييره.

إن فلسفة العمل هي فلسفة في النفس البشرية تمكننا من كشف حقيقة ما هو قائم وعلاجه حسب الإمكان وهي فلسفة في الأخلاق بما هي صانعة للنماذج حسب معايير العلم وموازين العمل استنادا إلى

60- نظرية القيم في الفكر المعاصر د. صلاح قنصوة ص 45

جوهرة العقل التي اجتهد الغزالي في إحاطتها بأسوار تقيها من الفساد لأن الشهوة والغضب يفسدان على العقل إدراكه ونظره وهذه الأسوار مستندة على تعاليم الشرع لأن الفلسفة العملية في جوهرها تطلب حضور الشرع فمثله بالنسبة إلى العقل كمثل الشمس بالنسبة إلى البصر ولا يعني هذا تضييقا من مجال العقل وإنما هو استعمال لبعض نتائجه لأن الشرع قد علم صدقه من العقل.

والذي يزيد من قوة حضور الشرع وفاعليته في العمل أنه السبب الذي جعل معرفة الله وطاعته واجبة لأن العقل لا يوجب شيئا من هذا القبيل وفي هذا الباب يناقش الغزال المعتزلة التي ترى أن معرفة الله وطاعته واجبة عقلا يناقض الغزالي هذه الدعوى بقوله "إن معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل خلافا للمعتزلة"[61] إذ كيف للعقل أن يعلم معنى طاعة الله إلا قياسا على طاعة الخلق للخلق وهذا محال إن الله ليس كمثله شيء ويستحيل القياس أي إن الشرع هو الذي يعلّم الخلق وجوب الطاعة وكيفيّتها والعقل الذي عرف صدق الشرع وأنه من الله يلزم ذاته بالطاعة لأنه يطيع ذاته في ذلك بل إن الغزالي يذهب إلى أبعد من ذلك فإذا كانت فلسفة العمل عنده هي فلسفة في القيمة وموجهة نحو السعادة الإلهية فإن المبدأ الفلسفي العام الذي انطلق منه يقرّ بأن الوجود ليس ضروريا في ذاته بل كان في الإمكان أن لا يوجد العالم أو يوجد على نحو آخر أو يوجد دون أن يكلّف الإنسان أو يأمره بالطاعة وفي التكليف يمكن أن يكلّفه بما لا يطيق وأن لله إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق

61- الإحياء ج 1 ص 113 : راجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 97

ومن غير ثواب لاحق فلله أن يفعل بعباده ما يريد وليس عليه أن يراعي في ذلك الأصلح..."[62] إن هذه المبادئ التي يضعها الغزالي تحذف فكرة الغائية في الكون فليس هناك شيء يجب أن يوجد لأن الوجود وكل أشكاله ليس إلا في حيز الإمكان والله بقدرته وإرادته يعود إليه في آخر الأمر أمر الإيجاد أو الإعدام[63] ومن ثم كان من

62- الإحياء ج 1 ص 112 : راجع الاقتصاد في الاعتقاد ص 90-91

63- لو بحث العقل داخل الوجود عن غاية الوجود ما وجد شيئا ورأى أن الوجود في ذاته محكوم بالصدفة وأن موجوداته وجدت دون غاية أو هدف إذ ليس في الكون ما يدل على ضرورة وجود هذا الكائن أو غيره. إن البيولوجيا اليوم وخصوصا إثر الثورة الدروينية أصبحت تقر هذا المعنى بل ذهبت معه إلى أبعد حدوده يقول فرنسوا جاكوب – وهو بيولوجي فرنسي معاصر – : "وحل العارض الطارئ الذي تخضع له السماء والأشياء محلّ ضرورة وجود عالم حي كما هو ولم يكن بالإمكان أن يأتي عالم الكائنات الحية على هيئة مغايرة تماما لما هو عليه اليوم فحسب بل كان بالإمكان أيضا أن لا يوجد البتة... ويمكن أن يتولد عن التناسل من وجوه التغيير ما يتولد ويمكن لكل تنوع مهما يكن شكله أن ينجم سواء أكان بالنسبة إلى ما سبقه في الوجود مظهر من مظاهر الارتقاء أو التدهور وليس في الطريقة التي تستعملها الطبيعة لابتكار مظاهر الجديد أية نية ولا وجود لفكرة الارتقاء أو التدهور أو الخير والشر أو الأحسن والأسوء فالتنوع يقع بمحض الصدفة ونعني أنه يتم في غياب علاقة السبب بالنتيجة مهما تكن العلاقة فالكائن الحي لا يواجه ظروف الوجود إلا بعد ظهوره ولا يمتحن المترشحون إلى التناسل إلا عند ولوجهم عالم الأحياء" (ف. جاكوب : منطق الكائن الحي قاليمار 1970 ص 190 – 192).

إن هذا المعنى الذي أصبح سائدا في العلوم الطبيعية والبيولوجية خصوصا يدل على أن العقل لا يستطيع أن يكوّن أية غاية في الوجود بل إنه يتصوّر وجوده وغيابه دون تصور لأي ضرورة لو أضفنا الشرع إلى هذا العقل لأدرك أن الغاية ليست قائمة في الطبيعة ولا يمكن معرفتها من الطبيعة والبيولوجيا خصوصا تدلّ على أن العقل لا يستطيع أن يكشف أية غاية في الوجود بل إنه يتصور وجوده وغيابه دون تصور لأي ضرورة. لو أضفنا الشرع إلى هذا العقل لأدرك أن الغاية ليست قائمة في الطبيعة ولا يمكن معرفتها من

الضروري أن يكون مع الإيجاد سبيل للاهتداء ليعلم الخلق أنهم مكلفون ومسؤولون وأن جوهر تكليفهم قائم على الطاعة وأن طاعة الله لا تكون إلا بالكيفية التي يريدها الله وأن الحسن لا يكون إلا الحسن الذي حدده الله وكذلك أمر القبح وليس ما حسنه الإنسان· لأن مواقف الإنسان من الحسن والقبح وسائر الأخلاق مختلف فيه وخاضع للتركيبة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية أي خاضع لأمر معاشهم وعادتهم فالأخلاق متغيرة تغير المكان والزمان وليس بمثل هذه الأخلاق يكون التعبد إذ ليس التعبد اتصالا بالله فقط بل إنه يكون في الغالب اتصالا بالآخرين وبالعالم على أن يقصد من هذا الاتصال وجه الله فكل ما كان لوجه الله فهو طاعة وإن كان إتيان شهوة ولا يمكن إدراك مثل هذه الجزئيات في الحياة إلا بواسطة الشرع المقترن بالعقل أو بالعقل المتأدب بالشرع "وعلى الجملة فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده وتارة بالتعليم وذلك في الأحكام الشرعية وتفصيل أحوال المعاد فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل وإلى

الطبيعة إن مصدرها النبوة إن غاية الخلق هي العبادة بمفهومها الديني الواسع والعبادة ليست قضية طبيعية يمكن إدراكها بالعقل ولولا الشرع ما أدرك الإنسان هذه الغاية بل وما كان مكلفا بها ولكن العقل من جهة أخرى عندما يعلم هذه الغاية من الشرع لا يستطيع رفضها لأنه لا يوجد في العقل سبب كاف للرفض إن العبادة في العقل في حيز الإمكان وتصبح في إطار الضرورة بسبب ورود الشرع ووجوب التكليف وهذا هو معنى العقل المتأدب بالشرع حسب الغزالي·

العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة بقوله تعالى "ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا اتبعتم الشيطان إلا قليلا" وعنى بالقليل المصطفين الأخيار.[64]

إن هذه النظرة إلى العالم وإلى الإنسان قائمة إذن على جوهر روحي وهو العقل الكامل وبمثل هذا العقل تقع سياسة الحياة وتوقيرها وصناعة البهجة وتحصيل السعادة وبالتالي تأسيس الحضارة التي ترفع الإنسان فوق رتبة الأنعام فكأن جوهر الحضارة أخلاق عند الغزال لأن كل عمل أو فكر يهم معاش الإنسان محكوم بالغايات التي وضعها الإنسان وبالمعاني التي زرعها وإذا كان الله هو معنى الوجود وغايته كانت كل الأعمال وأشكال التعقل تهدف إلى الله وتقصد وجهه فالتصوف بهذا المعنى هو السلوك إلى الله والسلوك إلى الله لا يعني قطع العلائق مع الإنسان والعالم وإنما إنشاء تلك العلائق بوجه يكون الله حاضرا فيها بل هو معناها الحقيقي الساكن فيها "من هاهنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى وأن كل شيء هالك إلا وجهه لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا وأبدا لا يتصور إلا كذلك فإن كل شيء سواه إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإذا اعتبرته من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط ولكل شيء وجهان وجه

64- معارج القدس ص 58 – 59 والآية المذكورة من سورة النساء : 4 - 83

إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه الله تعالى موجود إلا الله تعالى ووجهه"[65]

إن هذه الوحدة الوجودية التي يعبر عنها الغزالي كحال من أحوال العروج عند المتصوفة سرعان ما تعود إلى رشدها "فكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد"[66].

فالحياة على الأرض قائمة على ميزان العقل الذي في حقيقته "شرع من داخل" وبالتالي فهي حياة أخلاقية قائمة على الترويض والتهذيب المسمى مجاهدة سعيا نحو تحقيق الكمال ولو واصل الإنسان سلوكه في هذا العروج وصل إلى حال أخرى يفنى فيها عن نفسه "تسمى بلسان المجاز اتحادا أو بلسان الحقيقة توحيدا ووراء هذه الحقائق أيضا أسرار يطول الخوض فيها"[67] وبما أن الحياة أخلاقية في جوهرها حسب النموذج الذي يدعو إليه الغزالي فإن الفلسفة العملية حسبه لا يمكن أن تكون إلا علما بالنفس وعلما بكيفية المعيشة مع الأهل والولد وعلم سياسة أهل البلد والناحية وضبطهم والأساس المتحكم في هذه العلوم هو علم النفس لأن من عرف نفسه أدرك العالم أي أدرك ربه لأنه حقيقة هذا العالم كما سبق بيانه ومن ثم كانت أشرف أصول الصناعات السياسات إذ لا قوام للعالم إلا بها وأشرف هذه السياسات الأربع بعد

65- مشكاة الأنوار ص 138

66- مشكاة الأنوار ص 140

67- مشكاة الأنوار ص 141

النبوة إفادة العلم وتهذيب نفوس الناس[68]. وبهذا المنطق يؤسس الغزالي لعالم الإنسان علم النفس وعلم السياسة ويجعله قبل سياسة الخلفاء والولاة والسلاطين لأن حكم الناس خاصتهم وعامّتهم لا يكون إلا بيد السلاطين غير أن الذي يشرع لهذا الحكم ويوجهه هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء والعارفون بحقيقة الإنسان شريطة أن لا يكون العالم مع السياسي فضرورة التفريق بينهما لا يمكن دفعها لأجل نشر العدل وخضوع السلطان للشرع لا مفر منه لأن السلطان ليس الشرع بل خادمه وأداة إظهاره ولو كان السلطان هو الشرع لحكم الأمراء الناس بأهوائهم ولا يستقيم حال الأمة إلا بحكم عارف بالإنسان ظاهرا وباطنا وهذه المعرفة من مهام العلماء العارفين دون أن يتجاوزوا هذه المهام نحو الحكم والإمارة. فالعالم المشرّع لا يكون سلطانا بل يحتاج إلى سلطان، فالدين والسلطان توأمان ولكنهما متفرقان من حيث الوظيفة يخدم الواحد منهما الآخر. ووظيفة الدين بناء الأساس ووظيفة السلطان حراسته وما لا أسّ له فمهدوم وما لا حارس له فضائع[69] ذلك أن طبيعة الإنسان قائمة على الاجتماع، والاجتماع يفرض قيام العدل بينهم بواسطة قانون في المعاملة فلولاه لتنازعوا وتقاتلوا وهلكوا والفقه هو

---

[68] ميزان العمل ص 88

[69] ميزان العمل ص 72

يدعو الغزال إلى التفريق بين الدين والسلطان في سياسة الإنسان وذلك لأن كل واحد منهما له سياسة يستقل بها عن الآخر وسياسة الدين أرقى لأنها تبني الأساس ولأن العلماء هم الذين يباشرونها غير أن هذه المباشرة يجب أن تحول إلى السلطان لممارسة سياسته وبسط سلطانه ولكن وفق الشرع فهو تفريق وفصل بينهما من جهة وصلة واتصال من جهة أخرى.

بيان ذلك القانون[70] والسلطان هو ممارسة ذلك القانون وتنفيذه فمن له علم بالباطن له علم بالظاهر وهذا شأن العلماء ويستحيل العكس وهو شأن السلطان.

بهذا المعنى تصبح فلسفة العمل عند الغزالي قائمة على فقه النفس وغايتها تأسيس علم بالإنسان أي علم بكيفية العمل وهو علم لا يمكن تأسيسه إلا بعلم نظري عيناه مشدودة إلى عالم السماء أما شرط تحقيقه فلا يكون إلا بسياسة النفوس والأبدان ومعرفة عللها وكيفية معالجتها على نحو عملي ينتقل بالإنسان ذرّة ذرّة نحو الكمال الإنساني الممكن وهكذا تكون رؤية الغزالي للعالم هي التي حدّدت رؤيته للإنسان وسياسته وبما أن جوهر رؤيته للعالم صوفية محكومة بالعقل الكامل[71] فإن جوهر رؤيته للإنسان أخلاقية محكومة بالعقل والشرع وهذا هو النموذج الحضاري الإسلامي الذي يريد الغزال تحقيقه حسب علمه وما وصل إليه إدراكه فإذا تأسست الأخلاق على هذا النحو لا يكون الإنسان إلا سويا في شخصه وفي علاقته وفي علمه وعمله ويستحيل العكس فيستقل ويرتفع عن عالم الأنعام حقيقة وليس مجازا كما أن هذا النموذج الحضاري الموسوم بالصبغة الإسلامية والمستفاد من بحر علوم العالمين لا نراه عند الغزالي فقط بل هو هدف أمم مختلفة تبحث عن مخرج لهمومها وحل لقضاياها أي إنها تبحث عن نموذج حضاري جديد لأن النموذج السائد اليوم أصابته علل فأقعدته

[70]– ميزان العمل ص 106.

[71]– العقل الكامل : عقل المتصوف وهي درجة الذوق والحال وهي أقصى درجات العقل النظري والعقل العلمي هو العقل الذي يكون نتيجة علومه بل هو جملة علومه ويرتقي في ذاته برقيّ علومه (راجع الأحياء : بيان تفاوت الناس في العقل ج 1 ص 87 وما يليها)

وها أن المفكرين اليوم يحلّلون طبيعة هذه العلل ويبحثون عن أسلوب معالجتها.

الفصل الثاني

الحضارة والأخـــلاق

إذا كانت الحضارة هي ما به يسمو الإنسان فوق المرتبة الحيوانية حسب التعريف الفرويدي[1] فإن سيرورتها المعاصرة أدت إلى مشاكل حادة ذلك أن "تقدمنا في الحضارة المادية هو الذي زاد في حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر. فالمشاكل الاجتماعية الحديثة تزج بنا في صراع طبقي يهز العلاقات الاقتصادية والقومية ويزعزع أركانها..."[2] إن هذه الحضارة التي صنعت الإنسان المعاصر ضخمت جسده حيث "أفرط في البدانة وبقيت فيه الروح على حالها فغدت من الضآلة بحيث لا تستطيع أن تملأه وأصبحت من الضعف بحيث لا تملك أن توجهه وهذا ما يفسر الفجوة التي حدثت بينهما وهو ما يفسر المشاكل الاجتماعية والسياسية والدولية الخطيرة التي هي جميعا تعريفات لهذه الفجوة وهذه المشاكل بسعيها لملء هذه الفجوة تثير اليوم جهودا عظمى تسير على غير نظام وتذهب سدى إن ما نحتاجه هاهنا هو ذخائر جديدة لطاقة كامنة ينبغي أن تكون أخلاقية

---

1 – راجع كتاب فرويد قلق في الحضارة ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة للدراسات والنشر – بيروت

2 – فلسفة الحضارة : ألبرت اشفيتشر ترجمة د عبد الرحمان بدوي ص 110.

هذه المرة... إن الجسد حين يتضخم يتطلب مزيدا من الروح وأن الميكانيكا تقتضي التصوف... ولن تسترد هذه الميكانيكا وجهتها الحقيقية ولن تقدم خدمات تتناسب وقدرتها إلا إذا استطاعت الإنسانية التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها وأن ترنو إلى السماء"[3] إن هذه الإنجازات المادية إذن "ليست حضارة ولكنها لا تصبح حضارة إلا بمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدنة أن توجهها وجهة كمال الفرد والجماعة وتبعا لهذا فحين كما من الضروري أن يكون العنصر الروحي في الحضارة قائما بكل قوته، سمحنا له بالذبول والضياع"[4].

إن الحالة الراهنة للحضارة أصبحت موضع انتقاد الفلاسفة والمفكرين بمختلف تياراتهم، فماركوز يعتقد أن "الخلفية التكنولوجية خلفية سياسية بحكم أن تحويل الطبيعة يفضي إلى تحويل الإنسان وبحكم أن إبداعات الإنسان تتأتى من مجموع اجتماعي وتعود إليه ويمكن أن نقول دوما إن الطابع الآلي للعالم التكنولوجي لا يحفل في حد ذاته بالغايات السياسية فبإمكانه أن يدخل ثورة على مجتمع أو أن يكون سببا في تأخره"[5].

ولذلك فإن موقع الإنسان في هذا العالم أصبح واقعا تحت سلطة المؤسسات والعلاقات "فإن الجسد لا يصبح قوة نافعة إلا إذا كان جسدا منتجا وجسدا مستعبدا في آن واحد"[6] أي خاضعا للسلطة التي

3– برغسون : منيعا الأخلاق والدين : الفصل الرابع PUF

4– فلسفة الحضارة ص 111

5– هاربارت ماركوز : الإنسان ذو البعد الواحد Ed 169-177 de Minuit

6– ميشال فوكو (المراقبة والعقاب) ص 30 Edition Gallimard

بيدها أدوات السيطرة والتي يسميها ميشال فوكو بالتكنولوجيا السياسية للجسد.

لقد وقع اختصار الإنسان في الجسد واختصر الجسد في النفع ولا يكون النفع إلا بالاستعباد لأن وسيلة تحقيق النفع هي الإنتاج وهذا التوجه كان نتيجة التغيير الحاصل في مفهوم العمل الذي أصبح لا يتجاوز الحد الاقتصادي أي مظهر الإنتاج وأداته وفي علاقته بالإنسان أصبح أداة تحقيق لإنسانية الإنسان وتأكيد لذاته أي أن الإنسان يبين من يكون بتبيان ما هو قادر عليه وبيان ما هو قادر عليه بقيامه بشيء محدود[7] إن هذا الضيق الذي أصبح عليه مفهوم الإنسان والذي تجندت له الاتجاهات الماركسية مدافعة عن معناه ومحاربة ما سواه هو الذي أفقد الإنسان فاعليته الحقيقية بما هو إنسان قادر ومريد وحر ومسؤول وجعله أداة خاضعة للقانون الطبيعي من جهة والقانون الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى بل إن كل التغيرات التي تحصل في العالم إنما تحصل بصورة مستقلة عن إرادة الإنسان يقول ماركس : "إن الناس في الإنتاج الاجتماعي لوجودهم يدخلون في علاقات محددة، ضرورية مستقلة عن إرادتهم هي علاقات الإنتاج التي تتناسب مع درجة التطور المخصوص الذي بلغته قوى الإنتاج المادية عندهم"[8].

إن الإنسان إذن هو نتاج الواقع الاقتصادي. وكلّ ما له علاقة بالقيم سواء تلك المرتبطة بقيمة الحق أو الخير أو الجمال أو غيرها إنما يرجع في حقيقته إلى هذا الواقع والذي يمكن أن نوجزه في كلمة

7- بول ربكور : الحقيقة والتاريخ ص 224

8- كارل ماركس : نقد الاقتصاد السياسي : المقدمة 5 – 4 Paris Edition Sociales 1957 P.

المال التي جعلها ماركس ومن وراءه المجتمع المادي في نموذجه الحديث تساوي كلمة إنسان يقول ماركس : "لست في ذاتي محددا البتة بما أكون و لا بما أستطيع فقد أكون قبيح الوجه ولكن يمكنني أن أشتري أجمل امرأة فلست إذن قبيح الوجه... وقد أكون في ذاتي كسيحا غير أن المال يوفر لي أربعة وعشرين رجلا فلست إذن كسيحا وقد أكون رجلا سيئا لئيما، عديم الضمير لا مهجة له غير أن المال موقر وكذا يكون مالكه أيضا والمال هو منتهى الخير فمالكه إذن خير ثم إن المال ينجيني من شرّ اللؤم فإذا الناس يعتقدون أنني نزيه وقد أكون بلا مهجة ولكن المال هو المهجة الحقيقية لكل الأشياء فكيف يمكن لمالكه أن يكون بلا مهجة ؟ أضف إلى ذلك أن المال قادر على اشتراء أناس ذوي مهج وأفكار، أ فليس من له سلطان على ذوي المهج والأفكار هو أبعد في هذا المجال من رجل الفكر نفسه؟ فأنا القادر بمالي على تحقيق كل ما يهفو إليه الفؤاد أفلست إذن مالكا كل السلطات البشرية؟ إذن أفلا يحول مالي كل صنوف العجز فيّ إلى ضدها؟"[9].

إن حدّ الإنسان لم يعد هو النطق وإنما أصبح هو المال وأن كلّ قيم الإنسان تردّ في آخر المطاف إلى قيمة المال. أليس ذكر هذه النماذج من الفلسفة الغربية المعاصرة يعكس بوضوح قيمة الإنسان

---

[9]– ماركس : مخطوطات 1844 – المخطوط الثالث 121 – Edition Sociales.119

لا يمكن للغزالي أن يعلق على هذه الفقرة إلا بقوله : "إن من قهر شهواته فهو الحرّ على التحقيق بل هو الملك ولذلك قال بعض الزهاد لبعض الملوك ملكي أعظم من ملكك، فقال كيف؟ قال من أنت عبده عبدي وأراد به أنه عبد شهواته وشهواته صارت مقهورة له فعبد الشهوات العاجز عن كسرها وقهرها رقيق وأسير بالطبع لا يزال في عناء دائم وتعب متواتر إن قضى وطره يوما عجز عنه أياما" ميزان العمل ص 13

ومنزلته غير أن الوعي بسلبية هذه القيمة حاضر أيضا وعمق هذا الوعي يتأكد شيئا فشيئا ولكنه مازال دون القوة الكافية التي تمكنه من التغلب على المعنى السائد وذلك لأنه لم يستطيع بعد بناء نظرة كونية جديدة صلبة "إن محاولات الفلسفة النظرية لإيجاد أساس للأخلاق في معرفة طبيعة العالم أصابها الإخفاق فشوهد أن الأخلاق القائمة على العلم والاجتماع أخلاق لا حول لها ولا قوة... لهذا وجدت الأخلاق نفسها في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر في موقف لا تحسد عليه"[10] إن حالة الانحلال التي دبت في العالم الغربي جعلت كل تعامل مع الفكر يصاب بخيبات بل إن قوة الفكر لم تعد لها المكانة اللائقة بها لأنها عوضت بقوة المال فسيطرت النزعة التشاؤمية وغيبت كل المثل العليا وأن "استقصاء النظر في نظرية عن الكون أنشأها الفكر هو الطريق الممكن الوحيد للعثور على الاتجاه الصحيح وسط الاضطراب الفكري الذي يعم العالم اليوم"[11] ولكن كيف ستكون هذه النظرية؟ يجيب صاحب فلسفة الحضارة : "إن الأخلاق التي ترضي الفكر لا بد لها أن تولد من التصوف. وكلّ فلسفة عميقة وكلّ دين عميق هما في النهاية كفاح من أجل التصوّف الأخلاقي والأخلاق الصوفية ونحن معشر الغربيين وقد شغلنا بالجهود لتأمين نظرة أخلاقية فعالة في العالم والحياة لا نمكن التصوّف من بلوغ أهدافه. إنه يعيش بيننا عيشة منزوية متقطعة ونشعر غريزيا أنه في تعارض مع الأخلاق الفعالة ولهذا فليست لنا أية علاقة باطنية به، وغلطتنا الكبرى مع ذلك، هي أن

---

[10]– فلسفة الحضارة اشفيتسر ص 307

[11]– فلسفة الحضارة اشفيتسر ص 84

نعتقد أننا نستطيع بدون التصوف أن نصل إلى نظرة في الكون والحياة الأخلاقية ترضي الفكر... وقد آن الأوان أن نتخلص من هذه الغلطة، والعمق والرسوخ في التفكير لا يأتيان النظرة في الحياة والعالم الخاصة بالأخلاق الفعالة إلا إذا انبثقت هذه النظرة من التصوف"[12].

هكذا يهتدي الفكر الغربي الحديث إلى التصوف حتى يعيد نظرته إلى العالم وإلى الحياة فينشئ أخلاقا فعالة يبني بها الإنسان ويخرجه من الحالة التي تردّى فيها إثر سيطرة أخلاق الإنتاج والمنفعة والنفوذ وإذا كان عصرنا "يستدعي التصوف" حسب عبارة برغسون فذلك لأن هيمنة العقل بما هو أداة نفوذ وسيطرة لا يمكن أن تصنع الإنسان المطمئن إنما تصنع فقط الإنسان القلق الذي يرى الوجود يبعث على "الغثيان" حسب تعبير "سارتر" إن العقل يجب إذن أن يكون قوة إدراك ومعرفة من جهة وقوة عمل من جهة أخرى فيجمع بين الأرض والانحناء والعمل والعلو والشموخ والرفعة والجمال ولا يمكن لأي عقل أن يقوم بهذه المهمة إلا إذا كان عقلا مشبعا بالحياة إرادته بيده ماسكا بزمام أمره مسيطرا على الوهم وهذا هو عقل المتصوف أي العقل الكامل الذي يسعى دوما على جعل التوازن والاعتدال قائما في ذاته وفي الكون فإن تضخم الجسد فلا بدّ من تضخم الروح لحصول الاعتدال وإلا انقلبت الأمور وسقطت القيم وهذا هو عمل التصوف إنه عمل الحياة نفسها أي أن أخلاق التصوف هي أخلاق الحياة وسوء فهم التصوف هو الذي جعل المفكرين ينظرون إليه على أنه أخلاق عدمية إن مثل جسد متضخم بدون روح قوية تصنع الاعتدال مثل تقنية

---

[12]– فلسفة الحضارة اشفيتسر ص 371

خرجت عن إرادة صانعها وقد بدأ وعي الإنسان الغربي بهذه المسألة يتجذّر أكثر فأكثر يقول هيدعز : "إننا نريد أن نصبح أسيادا عليها (أي التقنية) وإرادة السيادة هذه ستصبح أكثر إلحاحا بقدر ما تهدّد التقنية أكثر فأكثر بالإفلات من مراقبة الإنسان"[13]. إن الإنسان الغربي يريد إعادة صناعة سيادته أي سلطته لأن مفهوم الإنسان عندهم غاب واندرس وحلت محله التقنية بمعناها العام وصناعة سيادة الإنسان هو جوهر التصوف لكونه يجعل الإنسان إنسانا مشدودا إلى الأرض تواقا إلى السماء وبلغة "برغسون" إن "أصول هذه الميكانيكا أكثر تصوفا مما قد يعتقد ولن تسترد هذه الميكانيكا وجهتها الحقيقة ولن تقدم خدمات تتناسب وقدرتها إلا إذا استطاعت الإنسانية التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها وأن ترنو إلى السماء"[14] فتقطع مع المجتمع الإستهلاكي[15] لتفتح ذراعيها إلى المجتمع المتوازن والمعتدل أي السوي فالمجتمع الاستهلاكي يعمق البعد الحيواني في الإنسان وهدف الحضارة السمو عنه "ولذلك قيل من كان همه ما يدخل في بطنه كانت قيمته ما يخرج منها"[16] إن تأسيس قيمة أخرى غير قيمة الأنعام هي هدف المفكرين والفلاسفة في الغرب اليوم والدعوة إلى التصوف التي أشرنا إليها ليست دعوة إلى الموت وإنما هي دعوة إلى

---

[13]– هيدقر : مقالات ومحاضرات 1958 – ص 10-12 Edition Gallimard

[14]– برغسون : منبعا الأخلاق والدين – الفصل الرابع.

[15]– إن هدف المجتمع الاستهلاكي تحقيق الرفاهية المادية للإنسان فحسب أي تسخير كل ما لديه من قوى لهذا الغرض فوصل الأمر اليوم إلى تسخير الإنسان ذاته ويظهر في أشكال الاستغلال سواء بين الطبقات أو بين الشعوب.

[16]– ميزان العمل ص 79

الحياة"[17] فالناس ثلاثة أصناف : صنف هم المنهمكون في الدنيا بالالتفات إلى العقبي إلا باللسان وحديث النفس وهم الأكثرون وقد سمو في كتاب الله عبدة الطاغوت وشر الدواب ونحوها[18] وصنف مخالف لهم غاية المخالفة اعتكفوا بكل هممهم على العقبى ولم يلتفتوا أصلا إلى الدنيا وهم النساك وصنف ثالث متوسطون وفوا الدارين حقهما وهم الأفضلون عند المحققين لأن بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة منهم عامة الأنبياء عليهم السلام إذ بعثهم الله عز وجل لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد"[19].

إن تحقيق هذا الاعتدال هو جوهر التصوف وهو جوهر الحضارة التي ينادي بها الغزالي في كتابه الميزان والتي ينادي بها جمع غير محدود من المفكرين اليوم ومن ثمّ كان حضور الغزالي اليوم وقوّته.

17- هذا القول يمكن أن يوجه لنقد موقف زكرياء إبراهيم من الأخلاق عند الغزال لأنه اعتبرها أخلاقا عديمة تدعو إلى الموت وهذا في رأيي موقف جانب الصواب ويحتاج إلى إعادة نظر وتريث إذ قد يكون موقفه ناتجا عن إعجابه بالنموذج الحضاري الغربي والإعجاب بشيء ما يجعل العقل غير قادر على الإبصار وكم أن المجتمع الإسلامي اليوم بحاجة إلى الإبصار سواء إبصار الآخرين أو إبصار الذات أما الإعجاب فليس من أعمال الأحرار. (راجع "الأخلاق عند الغزال" زكرياء إبراهيم) ص 184 وما بعدها - مطبعة دار الشعب - القاهرة 1970.

18- وهو معنى المجتمع الاستهلاكي اليوم (المنهمكون في الدنيا)

19- ميزان العمل ص 120.

خاتمـــــة

إن الرحلة في آثار الغزال صعبة لكونه يكتسب جهازا مفهوميا خاصا فإمكانية الخطأ عند محاولة الفهم كبيرة جدا فقد نسقط بعض المعاني على بعض المفاهيم دون أن يكون الغزالي قد قصدها وقد يكون ذلك بسبب الوهم الذي يسيطر عليها أثناء القراءة أو يكون بسبب الجهل ذلك أن الغزال قد يستعمل مصطلحا معينا دون أن يعرفه فنلتجئ إلى فهمنا الخاص دون أن نبحث في طيّات كتبه عن تعريفه الخاص كاستعماله لكلمة "النور" في كتابه "المنقذ" دون تحديد مفهومي وغير العارف بـــ "مشكاة الأنوار" أو "بالإحياء" أو "بميزان العلم" لا يستطيع أن يدرك حقيقة هذا المفهوم فينزلق في استنتاجات ذاتية يلصقها بشخصية الفيلسوف وهذا الباب حسب تقديري يعتبر من أبرز الأبواب التي يدخل من خلالها الخطأ ويتربع الوهم على أنه اليقين.

إذا كانت هذه الرحلة صعبة فإن المتجول فيها يشعر أنه داخل إطار إسلامي صرف ذلك أن الغزالي ينطق ويفكر داخل الإطار الإسلامي فكتبه ملآنة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وغيرها من الأخبار والأقوال المنسوبة لبعض المسلمين ولكن الغزالي في هذا الصدد يختلف عن غيره من مفكري الإسلام كالفقهاء مثلا ذلك أننا لا نراه يتثبت من صحة حديث أو خبر لأن هاجسه يتمثل في صدق مضمون الخبر وليس في صدق روايته وهو ما يؤكد أن الغزالي ينتقي القول الصادق دون التفاتة إلى قائله – إن هذا اللباس الإسلامي الذي ألبسه الغزالي كلّ كتبه جعله ينطق باسم الإسلام – فهو حجته –

بالرغم من أن ثقافة الغزالي من الغزارة والتنوّع ما يصعب حصره في دين واحد أو فلسفة واحدة ورغم هذا التنوع في اكتساب المعارف وهو تنوع ضروري لازم فإن الإبداع والتعبير يجب أن يكون معبرا عن الذات أي معبّرا عن الشخصية الثقافية التي ينتمي إليها ويكون بذلك مساهما حقيقة في تدعيم ثقافة أمته وعلومها فأفلاطون لما تفلسف كان يونانيا ولما تعلم كان عالميا وتلك عظمة اليونان إنهم استطاعوا أن يعبّروا بذواتهم عن ذواتهم التي تربت نتيجة التقائها بثقافات متعددة. وتلك أيضا عظمة المسلمين قديما لمّا عبّروا عن ذواتهم فكانوا مبدعين، ولمّا تعلموا جمعوا في ذواتهم علوم العالمين، إن هذه الخاصية مهمة جدا وإثارتها ضرورية لكونها تعالج قضية خطيرة تتمثل في نوعية فلسفة الفيلسوف الغزالي بالنسبة إلينا الآن.

المؤرخون لا نجدهم إلا باحثين ومنقبين عن أصول ومكونات معرفة الفيلسوف فيقولون هذا أرسطي وهذا فيثاغوري وهذا هرمسي وهذا نصراني... الخ ومثال ذلك قول الجابري : " يقدم لنا الغزال في كتابه "جواهر القرآن" قراءة هرمسيّة للقرآن وعلومه اللغوية والدينية"[1] وهذا القول يعني أن الجابري يعرف طبيعة القراءة الهرمسية فلما وجدها عند الغزالي لمّا قرأ القرآن استنتج استنتاجاته وهي في رأيي استنتاجات متسرعة لأن المفروض إلى جانب ما ذكرت أن يكون هناك علم بالقرآن ذاته إلى جانب علم بالهرمسية لنعلم فيما بعد أن كانت القراءة هرمسية أم لا لأنه من الممكن أن تكون هناك عناصر مشتركة بين الثقافات وقد كان البارون "كارادوفو" في كتابه "الغزالي" قد أكد

1– الجابري : تكوين العقل العربي ص 288

على أن الغزالي في أخلاقه يعبّر عن روح نصرانية هل يعني هذا أن الإخاء والرحمة والعدل ليست إلا قيما نصرانية وأن القرآن لا علم له بها أو أنه أخذنا عنها ولكننا في هذه الحالة يمكن أن نقول إن أخلاق النصرانية تعبر عن روح زهدية مأخوذة من الديانات الشرقية القديمة، أو أن القول بقانون الإعتدال في الأخلاق والوسطية قانون أرسطي وبالتالي فالغزالي يعبّر في أخلاقه عن روح أرسطية...

إن هذا الأسلوب في التعامل مع النص الفلسفي تعامل فقير وسطحي ومثله مثل من يقف أمام قصر مشيد متقن الصنع فعوض أن يتذوق جماله ويدرك قدرة صانعه يقول ليس هذا القصر في حقيقته إلا جملة من الصخور المستخرجة من هذه الأرض وقطع من الأخشاب المقطوعة من هذه الغابات وغير هذا من نفس القبيل.

إن كل صنع هو في حقيقته جمع متفرقات ولكن ليس كل شخص قادر على الجمع إن الصانع الماهر هو الذي له من القدرات ما به يستطيع أن يحول ركام الحجر ومجموعة الأخشاب إلى قصر ذي رونق وجمال وقوة وذلك لأن صورة البناء لا يعلم سرها إلا عبقرية ذهنه التي هي الأخرى نتاج تعلم وتدريب ولكنه في الأخير صانع عبر عن نفسه وأظهر فنه وقدراته.

إن الغزالي لمّا نقارنه مع غيره من فلاسفة الإسلام لا نجده إلا كاتبا مسلما يتحول بيسر داخل المنظومة الإسلامية من قرآن وسنة وفقه وكلام ويعبر داخل هذا الإطار عن أعظم الأفكار وأبلغها فيكون

بذلك مبدعا حقا وليس ناقلا[2] إن الغزالي يفكر إسلاميا وذلك لأنه استطاع استنطاق النص الإسلامي وجعله يكشف عن خباياه فالنص الديني بحاجة إلى ذات تستخرج ما فيه من معاني وكلما ارتقت الذات في معارفها وعلومها كلما استطاعت النفاذ إلى أبعد معانيه وأعمقها وبما أن الذات ليس لها حدود تقف عندها فإن استنباط النص وقراءته تبقى مفتوحة لغير نهاية وهو ما يمكن أن نعبر عنه بقولنا جدلية الوحي والواقع.

إن ما أنجزته من خلال كتاب "ميزان العمل" مستعينا بكتب الغزالي الأخرى كان القصد منه الكشف عن بعض ملامح شخصية هذا الرجل وإن كنت أثرت جملة من المسائل التي تنتظر إعادة النظر والتفكير فذلك لأني مؤمن بأن عمل المفكر ليس الإجابة عن الأسئلة القائمة وإنما الكشف عن مسائل جديدة وبالتالي إن استطعت صناعة بعض الصعوبات والمسائل التي تهم فلسفة الغزالي خصوصا والفلسفة عموما أكون قد حققت الغرض وإن لم أستطع أكون قد حاولت وليس التفكير في حقيقته وآخر أمره إلا محاولة مؤمنة بقدراتها وبحدودها، وفوق كلّ ذي علم عليم./.

2– إن هذا المعنى هو السائد في كل الكتابات التي أرّخت للغزالي وعرفت بفلسفته غير أن البعض رأى في هذه الاستقلالية عظمة الغزالي الفكرية ومنهم من رأى فيها انتكاسة الفكر وخروجه عن الجادة ونعني بالجادة الطريق الذي رسمه اليونان.

"ولله المشرق والمغرب فأينما تــولّوا فثمّ وجه الله إنّ الله واسع عليم"

سورة البقرة الآية 115*

انظر صفحة عدد 5

المصادر والمراجع

المصادر

الغزالي (أبو حامد)

1/ إحياء علوم الدّين: دار المعارف للطباعة والنشر بيروت. بلا تاريخ

2/ الأربعين في أصول الدّين: دار الجيل بيروت.1408ه / 1988م.

3/ الاقتصاد في الاعتقاد: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده.1382ه / 1962م.

4/ المعارف العقليّة: تحقيق وتقديم وتعليق د. علي إدريس الطبعة الأولى1988 التعاضديّة العمالية للطباعة والنشر. تحقيق عبد الكريم العثمان دمشق 1383ه/1963م.

5/ أيها الولد: تحقيق وتعليق وتقديم علي محيي الدين علي القره داغي. دار الاعتصام القاهرة .طبعة ثانية 1405ه /1985م.

6/ تهافت الفلاسفة: تحقيق د سليمان دنيا. ط.6 دار المعارف 1980م.

7/ جواهر القرآن: تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الخامسة 1401ه/ 1981م.

8/ رسالة التوحيد: من رسائل الغزالي ضبط وتقديم رياض مصطفى العبد الله دار الحكمة دمشق بيروت (بلا تاريخ).

9/ القسطاس المستقيم: دار المشرق بيروت تقديم وتذييل وإعادة تحقيق فيكتور شلحت طبعة ثانية منقحة 1983.

10/ كيمياء السعادة: دار المعارف للطباعة والنشر سوسة/ تونس نوفمبر 1988.

11/ المنقذ من الضلال: حققه وقدّم له د جميل صليبا ود كامل عيّاد·
دار الأندلس الطبعة العاشرة 1401هـ/ 1981م·

12/ مقاصد الفلاسفة: تحقيق د سليمان دنيا·دار المعارف مصر·سلسلة ذخائر العرب1960·

13/ معارج القدس في مدارج معرفة النفس: منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت طبعة رابعة·

14/ مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار: شرح ودراسة وتحقيق الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان· عالم الكتب طلعة أولى 1407هـ/ 1986م·

15/ المستصفى: بولاق 1324هـ·

16/ معيار العلم: تحقيق د سليمان دنيا طبعة ثانية 1969·

17/ ميزان العمل: تحقيق د سليمان دنيا طبعة أولى1964 دار المعارف·

18/ ميزان العمل: دار الكتاب العربي 1983 بيروت·

19/ مجموع رسائل الغزالي: (المضنون به على غير أهله، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية ومشكاة الأنوار وإلجام العوام عن علم الكلام···) دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1406هـ/ 1986م·

المراجع :

أ/ الكتب:

1/ أبو حامد الغزالي في الذكرى المائوية التاسعة لميلاده: المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية· القاهرة 1382ه/ 1962م·

2/ الأعسم (عبد الأمير): الفيلسوف الغزالي· دار الأندلس بيروت لبنان طبعة ثانية 1981.

3/ الأهواني(أحمد فؤاد): الغزالي مؤسس علم النفس الإسلامي· من مقدمة كتاب "جواهر القرآن" منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الخامسة 1401ه/ 1281م·

4/ ابن رشد(أبو الوليد): الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، وفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ط· 2 . 1392ه/ 1979م·

5/ ابن سبعين: بدّ العارف· تحقيق وتقديم د جورج كتورة دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت طبعة أولى 1978م·

6/ ابن سينا(أبو علي): الإشارات والتنبيهات شرح نصير الدين الطوسي وتحقيق سليمان دنيا القاهرة دار المعارف 1960(ذخائر العرب)·

7/ ابن طفيل: حي ابن يقظان دار المعارف1985.

8/ ابن عبد الكريم سالم(عبد الجليل): التأويل عند الغزالي منهجا وتطبيقا· إشراف علي الشابي تونس 1988.

9/ ابن مسكويه(أحمد): الفوز الأصغر· بيروت 1319ه·

10/ " " : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق· 1908.

11/ إبراهيم (عبد الستار): العلاج النفسي الحديث قوّة للإنسان· سلسلة عالم المعرفة عدد27 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت مارس 1980م جمادي الأول 1400ه·

12/ التوحيدي (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة·تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين · بيروت دار الحياة· دون تاريخ·

13/ الجابري(محمد عابد): نقد العقل العربي·

14/ " " " *: تكوين العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية·ط· 4 · بيروت آذار / مارس 1989.

- بنية العقل العربي: ط·3· بيروت أيار / مايو 1990.

15/ الحنفي (عبد المنعم: معجم مصطلحات الصوفية دار المسيرة بيروت الطبعة الثانية 1407ه/ 1987م·

16/ إخوان الصفاء: الرسائل· بيروت دار صادر (دون تاريخ)·

17/ أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد مع مقدّمة في علم الأخلاق وتطوراته لبارتلمي سانتهيلر· مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة 1343ه/ 1924م·

18/ أركون (محمد): الفكر الإسلامي قراءة علمية·مركز الإنماء القومي· بيروت 1987م·

19/ اسفيتسر(ألبرت): فلسفة الحضارة: ترجمه عن الألمانية عبد الرحمان بدوي دار الأندلس· طبعة ثانية 1400ه1980م·

20/ الشهرستاني(أبو الفتح): الملل والنحل: تحقيق محمد عبد العزيز الوكيل · القاهرة مؤسسة الحلبي 1968م·

21/ الطويل(توفيق): فلسفة الأخلاق: دار النهضة العربية. القاهرة.
22/ " " : أسس الفلسفة: 1976 الطبعة السادسة دار النهضة العربية القاهرة.
23/ العثمان (عبد الكريم): الدراسات النفسية عند المسلمين و الغزالي بوجه خاص: القاهرة 1382/1963.
24/ العثمان (عبد الكريم): سيرة الغزالي وأقوال المتقدّمين فيه: طبعة أولى دمشق 1961.
25/ أغروس (روبرت.م.) وستانسيور (جورج ن.): العلم في منظوره الجديد: ترجمة كمال خلايلي سلسلة عالم المعرفة 134 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت فبراير 1989.
26/ أفلاطون: الفيدون: عرّبها عن الأنقليزية زكي نجيب محمود.لجنة التأليف والترجمة 1966م جمادي الآخرة 1409ه.
27/ الفارابي(أبو نصر): مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة: بيروت 1959.
28/ القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوّف. دار الكتاب العربي بيروت لبنان (دون تاريخ).
29/ الكندي (أبو يوسف): رسائل الكندي تحقيق عبد الهادي أبو ريدة. الطبعة الثانية القاهرة. دار الفكر العربي 1978.
30/ أمين (أحمد): ضحى الإسلام .ج. 3 .دار الكتاب العربي بيروت لبنان ط.10. (بلا تاريخ).
31/المرزوقي (أبو يعرب): مفهوم السببية عند الغزالي: ط.1. دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع 1978.

32/ المحاسبي (أبو عبد الله الحارث): العقل وفهم القرآن: بيروت دار الفكر 1971.

33/ النشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعارف الطبعة الثانية 1981.

34/ باسيل(فيكتور سعيد): منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي. دار الكتاب اللبناني بيروت . بلا تاريخ.

35/ برغسون(هنري): منبعا الأخلاق والدين: تعريب سامي الدرويش وعبد الله عبد الدائم . الطبعة الثانية كانون الثاني (يناير) 1984 دار العلم للملايين.بيروت لبنان.

36/ بروكلمان(كارل): تاريخ الشعوب الإسلامية. ترجمة د نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت 1960- 1962.

37/ بدوي(عبد الرحمان): مؤلفات الغزالي: الطبعة الثانية1977.

39/ بدوي(عبد الرحمان): ربيع الفكر اليوناني: طبعة رابعة 1969. مكتبة النهضة المصرية مطابع دار القلم بيروت لبنان.

40/ بدوي (عبد الرحمان):كتاب النفس: ترجمة إسحاق ابن حنين القاهرة مكتبة النهضة المصرية 1954.

41/ بدوي (عبد الرحمان): أرسطو عند العرب: الكويت وكالة المطبوعات 1978.

42/ بدوي (عبد الرحمان): مذاهب الإسلاميين الجزء الأول: دار العلم للملايين الطبعة الثانية كانون الثاني يناير 1979.

43/ بدوي (عبد الرحمان): أوهام حول الغزالي. مؤتمر الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره. كلية الآدابجامعة محمد الخمس الربط 1988.
44/ دنيا (سليمان): الحقيقة في نظر الغزالي: دار المعارف الطبعة الرابعة1980.
45/ دنيا (سليمان): التفكير الفلسفي الإسلامي: مكتبة الخانجي بمصر الطبعة الأولى 1387ه/ 1967م.
46/ دي بور(ت.ج.): تاريخ الفلسفة في الإسلام: نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة. الدار التونسية للنشر. المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر. بلا تاريخ.
47/ ديورنت(ول): قصة الحضارة. المجلد 14/13 ترجمة محمد بدران الطبعة الثالثة 1974 القاهرة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
48/ رسل (برتراند): مقدمة الفلسفة الرياضية القاهرة 1962.مؤسسة سجل العرب.
49/زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري. الطبعة الخامسة دار الشروق القاهرة 1993م.
50/ سكينر(ب.ف.): تكنولوجيا السلوك الإنساني: ترجمة عبد القادر يوسف. عالم المعرفة الكويت عدد32 أغسطس/آب 1980.
51/ صبحي (أحمد محمود): الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. دار المعارف الطبعة الثانية. بلا تاريخ.
52/ غرانجيه(جيل غاستون): العقل: ترجمة عنري زغيب. المنشورات العربية . ماذا أعرف عدد39.

53/ غريغورا (فرانسوا): المذاهب الأخلاقية الكبرى. ترجمة قتيبة المعروفي. منشورات عويدات بيروت لبنان. الطبعة الثانية أكتوبر 1977.
54/ فرويد(سيغموند): القلق في الحضارة: ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت.
55/ قاسم (محمود): في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. الطبعة الثانية 1954 مكتبة الأنجلو المصرية.
56/ قنصوة(صلاح): الموضوعية في العلوم الإنسانية: دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان الطبعة الثانية 1984.
57/ قنصوة(صلاح): نظرية القيم في الفكر المعاصر: دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان الطبعة الثانية 1984.
58/ كارادوفو (البارون): الغزالي: نقله إلى العربية عادل زعيتر دار إحياء الكتب العربية 1959.
59/ كامل (فؤاد): الغير في فلسفة سارتر: دار المعارف مصر بلا تاريخ.
60/ كرم(يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية دار القلم بيروت لبنان طبعة جديدة.
61/ كوربان(هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية. بيروت.منشورات عويدات 1966 ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي.
62/ محمود (عبد الحليم): التفكير الفلسفي في الإسلام: دار الكتاب اللبناني بيروت الطبعة الأولى 1984.

63/ مدكور(إبراهيم): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: دار المعارف بمصر طبعة ثالثة 1986.
64/ ميتز(آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هجري: ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة· القاهرة دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الرابعة 1387هـ/1967م.

جـ/ المجلات

1/ الباحث: د · خلف الجراد: قراءة في فكر الغزالي التربوي·شبتمبر 1986عدد43.
2/ الفكر العربي المعاصر: مروان قباني: النسق التربوي عند الغزالي في ضوء رسالة أيها الولد·عدد21.
3/ الفكر العربي المعاصر: بشارة صارجي: بنية الظاهرة النفسية عند فرويد·عدد62.
4/ الفكر العربي المعاصر: الغزالي بين فكر القطيعات وسياسة الإقطاع: النهضوي والسياسي عدد 57/56.
5/ الفكر العربي المعاصر: عبد المجيد الانتصار: المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي: النهضوي والسياسيعدد57/56.
6/ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية: مقداد منسية: طبيعة النفس وطبيعة العلم عند ابن سينا وابن حزم وابن القيم· مارس 1984 عدد2.
7/ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية: سعيد بن سعيد: الغزالي والفلسفة: متاهات التأويل·جوان 1985 عدد4.
8/ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية: توفيق الشريف: الإنسان بين النزعة الآلية والنزعة الروحانية، أو الآلية والتصوف· نوفمبر 1987.

9/ الوحدة: د محمد يسين عريبي: عقلنة العقل: عدد43 أبريل 1988.
10/ الوحدة: السنة الخامسة عدد60 أيلول 1989 عدد خاص بالفلسفة العربية بين الإبداع والاتباع.
11/ الوحدة السنة التاسعة ع98 تشرين الثاني 1992 عدد خاص بالفلسفة و الفكر المعاصر.

ج/المراجع الأجنبية:

1/ ARISTOTE : Métaphysique : Traduction Tricot.
2/ BENVENISTE : Problèmes de linguistique générale : Gallimard 1966.
3/BOUYGES (M) : Essai de chronologie des œuvres d'algh-azali : Beyrout 1959.
4/COMTE(AUGUSTE): Cours de philosophie positive:Edition Herman Paris1975.
5/ DES CARTES (R): Discours de la méthode et méditation:collection 10/18 Paris 1980.
6/FOUCAULT(M): Surveiller et punir. gallimard 1976.
7/ FREUD(SIGMUND): Abregé de psychanalyse: PUF1967.
8/ FREUD(SIGMUND): Metapsychologie: Gallimard 1968.
9/ HEIDEGGER(M): Essais et conférences: Gallimard 1958
10/ HUSSERL (E): La crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale: Gallimard 1976.
11/ JABRE (FARID) : La biographie de Ghazali: in MIDEO. 1954.
12/ JABRE (FARID): La notion de la Maarifa chez Ghazali: Beyrouth 1958.

13/JABRE(FARID): Notion de certitude selon Ghazali.
14/MARX(K): Manuscrits de 1844. Collection de la pléiade 1962.
15/ /MARX(K): Critique de l'économie politique Paris. Edition Sociales 1957.
16/ MARCUSE(H): L'Homme unidimensionnel: Seuil1970 .
17/MUNK(S):Mélanges de Philosophie Juive et Arabe: Paris .Vrin. 1988 second tirage.
18/PEARSON (J.D): Index Islamicus: Cambridge 1958 Supplément 1- 4 . 1962/ 1977.
19/ PONTY (MARLEO): Phénoménologie de la perception: Gallimard 1945.
20/RICOEUR (P): Conflits des interprétations : Seuil.
21/RICOEUR (P): Histoire et vérité: Paris Seuil 1964.
22/ SARTRE (j.p) : L'Etre et le Néant: Gallimard 1943.

الفهـــــــــــرس